

مجموعه

۸۱۴

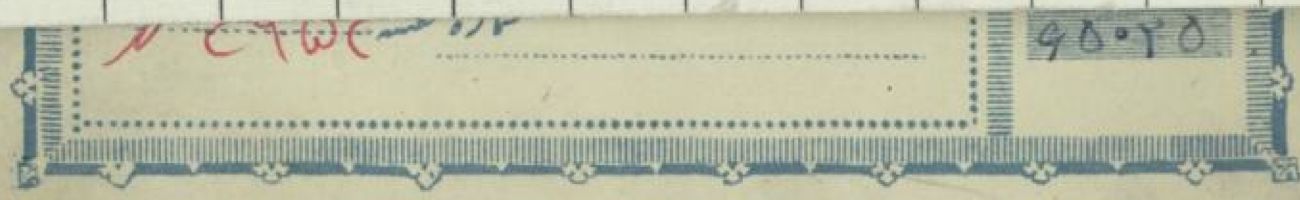




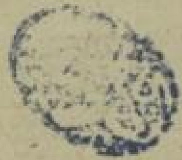
مجموعه







مجموعه





مالكه الفقير ابن المرحوم محمد مهدي





بسم الله الرحمن الرحیم
فهرست [illegible]



بسم الله الرحمن الرحيم

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ا رأس الحكمة مخافة الله عز وجل لا تدع
شيئاً اتقاء الله الا اعطاك الله خيراً منه ب اطلبوا العلم ولو بالصين ج
طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة د لكل شيء حيلة
وحيلة الذنوب التوبة ه القناعة مال لا ينفد و الرزق اطلب للعبد من
اجله ز فعل المعروف يقي مصارع السوء ح من اكل مع مغفور غفر الله له
ط العلماء امناء الله تعالى على خلقه ى اول ما يوضع في الميزان الخلق
الحسن يا افضل الاعمال الحب لله والبغض لله يب ملاك الدين الورع
يج البلاء موكل على المنطق يد التحدث بالنعم شكر يه طلب
الحلال فريضة بعد الفريضة يو المؤمن من اهل الايمان بمنزلة الرأس

من

من الجسد يز الماكر والخديعة في النار يح من احب ان يكون اكرم
الناس فليتق الله عز وجل يط الدنيا مزرعة الآخرة ك من فطر صائماً
كان له اجره كا ان العين لتدخل الرجل القبر والجمل القدر كب
الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها كج من يسر على معسر يسر الله عليه
في الدنيا والآخرة كد اذا اراد الله بقوم خيراً مطرهم بالليل وشمسهم
بالنهار كه من تشبه بقوم فهو منهم كو اذا تحيرتم في الامور
فاستعينوا من اهل القبور كز لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره
بوائقه كح لا فقر اشد من الجهل كط الدنيا سجن المؤمن وجنة
الكافر ل اعدا عدوك نفسك التي بين جنبيك لا من اخلص لله اربعين
صباحاً ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه المؤمن
من سلم المؤمنون من يده ولسانه من اشتاق الى الجنة تسارع الى الخيرات
ل من اتقى الى النار انتهى عن الشهوات شر المعذرة حين يحضر الموت له شر
المآكل اكل مال اليتيم لو خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي ر لكل شيء صقالة
وصقالة القلوب ذكر الله تعالى لط من ادى فريضة فله عند الله دعوة

مستجابة م فضل العلم افضل من العبادة



قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ا العلماء ورثة الانبياء ب القناعة
كنز لا يفنى ج الخمول راحة والشهرة آفة د شر الناس ذو الوجهين
ه اطعموا طعامكم الاتقياء وكونوا معروفكم المؤمنين و الايمان
بالقدر يذهب الهم والحزن ز الحب يتوارث والبغض يتوارث ح المؤمنون
لا يموتون بل ينتقلون من دار الى دار ط من افتى الناس بغير علم لعنه
اهل السماء والارض ي حب الفقراء مفتاح الجنة يا افضل الحسنات
تكرمة الجلساء يب لو تعلمون ما اعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا
يج الشباب شعبة من الجنون يد ليس شيء ابغض الى الله تعالى من
بطن ملآن يه الخلق السيء يفسد العمل كما يفسد الخل العسل
يو هل يكب الناس على مناخرهم في النار الا حصائد السنتهم يز
لكل شيء طريق وطريق الجنة العلم يح قال الله تعالى انا مع عبدي

اذا ذكرني يط ان الله تعالى يحب الملحين في الدعاء ك وان الصبر يأتي
العبد على قدر المصيبة كا اقلل من الدين تعش حرا كب رضى الرب
في رضى الوالد وسخط الرب في سخط الوالد كج ليس منا من تشبه
بغيرنا كد من كان في حاجة اخيه المسلم كان الله في حاجته كه
اياكم والظلم فانه يخرب قلوبكم كو ما استرذل الله عبدا الا
حطّ عنه العلم والادب كز راس العقل بعد الدين التودد الى الناس
اصطناع الخير الى بر وفاجر كح ما من شيء اثقل في الميزان الخلق
الحسن كط لا يشكر الله من لا يشكر الناس ل لا تواعد اخاك
موعدا فتخلفه لا لا يقبل الله صلوة عبد لا يؤدي زكوة ماله لب
الورع سيد العمل لج النظر في وجه العالم عبادة لد من نصر
اخاه بظهر الغيب نصره الله في الدنيا والآخرة له لا يزال العبد
في صلوته ما انتظر الصلوة لو السماح رباح لز طاعة النساء
ندامة لح اصل جميع الخطايا حب الدنيا واصل جميع الفتن منع
العشر والزكوة لط من احقر طالب العلم فهو منافق وملعون

في الدنيا والآخرة تمت الأحاديث الأربعين وصلى الله على محمد وآله أجمعين

ا لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا ب الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا ج الناس
بزمانهم أشبه منهم بآبائهم د ما هلك امرء عرف قدره ه قيمة
كل امرء ما يحسنه و من عذب لسانه كثر إخوانه ز بالبر تستعبد
الحر ح من عرف نفسه فقد عرف ربه ط المرء مخبوء تحت لسانه ى
بشر مال البخيل بحادث أو وارث يا لا تنظر إلى من قال وانظر إلى ما قال يب
الجزع عند البلاء تمام المحنة يج لا ظفر مع البغي يد لا ثناء مع الكبر
يه لا بر مع الشح يو لا صحة مع النهم يز لا راحة مع الحسد يح كثرة
الوفاق نفاق وكثرة الخلاف شقاق يط رب آمل خائب أمله ورب
عامل ضاع عمله الحكمة ضالة المؤمن ك الشر جامع لمساوي
العيوب كا لا شرف مع سوء الأدب كب لا اجتناب محرم مع حرص
كج لا محبة مع مراء لا سودد مع انتقام كد لا زيارة مع زعارة كه
لا صواب مع ترك المشورة كو لا مروة لكذوب كز لا وفاء لملول كح

من

من اوفى في مجانه قل حياؤه وبذؤ لسانه كط السعيد من وعظ بغيره ل لا
حياء لحريص لا من لانت أسافله صلبت أعاليه لب من نظر اعتبر
لج العداوة شغل لد القلب إذا أكره عمي له الأدب صورة العقل
لو أكرم النسب حسن الأدب لز رب رجاء يؤدي إلى الحرمان لح
رب أرباح يؤدي إلى الخسران لط رب طمع كاذب م البغي سائق إلى
الحين ما في كل جرعة شرقة ومع كل أكلة غصة مب من
كثر فكره في العواقب لم يشجع مج إذا حلت المقادير ضلت التدابير
مد إذا حل القدر بطل الحذر مه أكرم الأدب حسن الخلق مو أكرم
النسب حسن الأدب مز الإحسان يقطع اللسان مح الشرف بالفضل
والأدب لا بالأصل والنسب مط أفقر الفقر الحمق ن أوحش الوحشة
العجب نا أغنى الغنى العقل نب الطامع في وثاق الذل نج احذروا
نفار النعم فما كل شارد بمردود ند من أبدى صفحته للحق هلك
نه أكثر مصارع العقول تحت بروق الأطماع نو من لان عوده كثف
أغصانه نز لا كرم أعز من التقى نح لا شرف أعلى من الإسلام نط

لا معقل احسن من الورع س لا شفيع انجح من التوبة سا من كثر مزاحه
لم يخل من حقد عليه او استخفاف به سب عبد الشهوة اذل من عبد
الرق سج الحاسد مغتاظ على من لا ذنب له سد كفى بالظفر شفيعا للمذنب
سه المرء عدو ما جهله سو رحم الله امرءا عرف قدره ولم يتعد طوره
سز اعادة الاعتذار تذكير للذنب سح النصح بين الملاء تقريع سط
اذا تم العقل نقص الكلام ع الشفيع جناح الطالب عا نفاق المرء ذلة
عب نعمة الجاهل كروضة في مزبلة عج الجزع اتعب من الصبر عد
المسئول حر حتى يعد عه اكبر الاعداء اخفاهم مكيدة عو من طلب
ما لا يعنيه فاته ما يعنيه عز السامع للغيبة احد المغتابين عح الذل
مع الطمع عط الراحة مع الياس ف الحرمان مع الحرص فا لا لباس اجمل
من السلامة فب لا داء اعيى من الجهل فج لا مرض اضنى من قلة
العقل فد لسانك يقتضيك ما عودته فه رب ساع فيما يضره فو لا
يتكل على المنى فانها بضايع النوكى فز الياس حر والرجاء عبد فح ظن
العاقل كهانة فط اذا املقتم فتاجروا الله بالصدقة ص قلب الاحمق

فى فمه

في فمه صا لسان العاقل في قلبه صب من جرى في عنان امله عثر باجله
صج اذا وصلت اليكم اطراف النعم فلا تنفروا اقصاها بقلة صد لسان العاقل
وراء قلبه صه ما اضمر احد شيئا الا ظهر في صفحات وجهه وفلتات
لسانه صو قلب الاحمق وراء لسانه صز البخيل مستعجل الفقر يعيش في الدنيا
عيش الفقراء ويحاسب في الآخرة حساب الاغنياء صح اذا قدرت على
عدوك فاجعل العفو عنه شكرا للقدرة عليه صط اللهم اغفر
رمزات الالحاظ وسقطات الالفاظ وهفوات اللسان وشهوات الجنان
ق تمت مائة كلمة بحمد الله وحسن توفيقه والصلوة والسلام على نبيه محمد وآله اجمعين

ا اشرف العبادة الاخلاص بالشهادة ب بذر الاحسان لا يبلى وربعه
لا يفنى ج تزود من دنياك لعقباك فانها مقرك ومأويك د ثبات البنيان
بثبات الجنان ه جمالك في نوالك لا في مالك و حسبك من الدنيا ما
يسد خلتك ويستر عورتك ز خف الله فانه يعلم السر واخفى ولا يعزب
عنه شيء ولا يخفى ح دواء الاوزار الندم والاستغفار ط ذر الانام

تخ من الأنام ى راقب الله في السر فإنه أفضل البر يا زين القلب بالتقى تحل
الفوز والبقى يب سل مولاك تجد مناك يج شرف المرء في الأدب لا في
النسب يد صلاح الجسد في صلاح الخلد يه ضر يسرك خير من نفع يغرك
يو طلب الشرف في احتمال الكلف يز ظن السوء بالناس من قبل الخناس
يح عليك بالطاعة على قدر الاستطاعة يط غاية الجود بذل الموجود ك
فساد الدين من قلة اليقين كا قسوة القلوب من كثرة الذنوب
كب كلم الكلام أشد من كلم السهام كج لطفك بالجار من كرم النجار
كد موت الكريم سؤال اللئيم كه نوائب الدهور تجد وتغور كو هلاك
الرجال في الأموال والأولاد كز وفاء المرء حبه من صفاء المحبة كح
لا تنس أشبر زمانك من إخوانك كط يشهد عليك الكتاب غدا يوم الحساب

حروف الف

ا إيمان المرء يعرف بأيمانه ب أخوك من واساك في الشدة ج إظهار
الغنى من الشكر د أدب المرء خير من ذهبه ه أدب عيالك تنفعهم
و أداء الدين من الدين ز أحسن إلى المسيء تسده ح إخوانك هذا

الزمان

الزمان جواسيس العيوب ط استراحة النفس في اليأس ى إخفاء
حرف الباء
الشدائد من المروة أفضل الزهد إخفاؤه يا بر الوالدين سلف يب
بشر نفسك بالظفر بعد الصبر يج بركة المال في أداء الزكوة
يد بع الدنيا بالآخرة تربح يه بلاء الإنسان من اللسان يو بكاء
المرء من خشية الله قرة عين يز باكر تسعد بالخير يح بكرت السبت
والخميس بركة يط بركة العمر في حسن العمل ك برك لا تبطله
بالمنة كا بشاشة الوجه عطية ثانية كب بطن المرء عدوه كج
حرف التاء
بقية العمر لا قيمة لها كد تدارك في آخر العمر ما فاتك في أوله كه
تكاسل المرء في الصلوة من ضعف الإيمان كو تفاءل بالخير تناله كز تفكر
عن المكروه توقره كح تزاحم الأيدي على الطعام بركة كط توكل
على الله يكفيك ل تأكيد المودة في الحرمة لا تأخير الإساءة من الإقبال
حرف الثاء
لب تواضع المرء ما يكرمه لج تظرف بترك الذنوب لد ثلاث مهلكات
بخل وهوى وعجب له ثلث الإيمان حياء وثلثه عقل وثلثه جود
لو ثلمة الدين موت العلماء لز ثوب السلامة لا يبلى إن تنل حسنا

بالاعتذار لح ثبات الملك بالعدل تعب الآخرة خير من نعيم الدنيا لط ثبات
النفس بالغذاء وثبات الروح بالغناء م ثناء الرجل على المعطي مستزيد
حرف الجيم
مب ثلمة الحرص لا يسدها إلا التراب مج جد على الجد مد جود المقل كثير
مه جليس السوء شيطان مو جمال المرء في الحلم مز جولة الباطل ساعة
وجولة الحق إلى الساعة مح جليس المرء مثله مط جالس الفقراء تزدد
شكرا ن جليس الخير غنيمة نا جل من لا يموت نب جد بالكثير واقنع
حرف الحا
بالقليل نج جودة الكلام في الاختصار ند حرم الوفاء على من لا
أصل له نه حدة المرء تهلكه نو حرفة المرء كنزه نز حلم
المرء عونه نح حياء المرء ستره نط حلي الرجال الأدب وحلي النساء
الذهب س حسن الخلق غنيمة سا حرقة الأولاد محرقة الأكباد
حرف الخا
سب حدة طبع المرء تهلكه سج خوف الله تعالى يجلي القلب سد
خلو القلب خير من ملء الكيس سه خالف نفسك تسترح سو
خف الله تأمن غيره سز خير الأصحاب من يدلك على الخير سح خليل
المرء دليل عقله سط خاب صفقة من باع الدين بالدنيا ع

خير

خير المال ما أنفق في سبيل الله عا خير النساء ولود ودود عب خلوص الود
حرف الدال
من حسن العهد عج دواء القلب الرضا بالقضا عد داء النفس في الحرص
ودواء النفس في دفع الحرص عه دليل عقل المرء قوله ودليل أصله
فعله عو دوام السرور برؤية الإخوان عز دولة الأرذال آفة الرجال
عح دينار الشحيح حجر عط دولة الملوك بالعدل ف دار من جفاك
حرف الذال
تجملا فا دين الرجل حديثه فب ذم الشيء من الاشتغال به فج
ذنب واحد كثير وألف طاعة قليل فد ذوائقه السلاطين محرقة
الشفتين فه ذكر الأولياء ينزل الرحمة فو ذل المرء في الطمع
فز ذلاقة اللسان رأس المال فح ذليل الفقر عند الله عزيز فط ذكر
الموت جلاء القلب ص ذكر الشباب حسرة صا ذر الطاغي في طغيانه
حرف الرا
صب راع أباك يراعيك ابنك صج رفاهية العيش في الأمن صد راع
الحق عند غلبات النفس صه رزقك يطلبك فاسترح صو رتبة
العلم أعلى الرتب صز رسول الموت الولادة صح رعونات النفس متعبها
صط رواية الحديث انتساب إلى رسول الله ق رؤية الإخوان دواء

الأخوان قا رؤية الحبيب جلاء العين قب تفيق المرء دليل عقله قج رحمة
حرف الزاء
الصالحين رحمة قد زلة العاقل كثير قه زلة العالم كبير قو
زهد العامي مضلة قز زيارة الضعفاء من التواضع قح زن المرء
على قدر إكرامه لك رحمة العاقل كثير قط نوال العلم أهون
من موت العالم قى زيارة الحبيب طراء المحبة قيا ذواء الدنيا
مشحونة بالرزايا قيب زينة الباطن خير من زينة الظاهر قيج زن
حرف السين
الرجال بموازينهم قيد سوء الظن من الحزم قيه سرورك بالدنيا
غرور قيو سوء الخلق وحشة لا خلاص منها قيز سيرة المرء تنبئ
عن سريرته قيح سكرة الأحياء سوء الخلق قيط سلامة الإنسان
في حفظ اللسان قك سادة الأمة الفقهاء قكا سلاح الضعفاء
شكاية قكب سمو المرء في التواضع قكج سلوة اللسان من الشعر
حرف الشين
قكد شين العلم الصلف قكه شمر في طلب الجنة قكو شفاء
الجنان قراءة القرآن قكز شيبك ناعيك الخبر الموت قكح شمة
من المعرفة خير من كثير العمل قكط شرط الألفة ترك الكلفة

قل

قل شر الأمور أبعدها من الشرع قلا شح الغني عقوبته قلب شحيح غني أفقر
حرف الصاد
من فقير سخي قلج صدق المرء نجاته قلد صلوة الليل بهاء بالنهار قله صلاح
البدن في السكوت قلو صدق المرء عونه قلز صبرك يورث الظفر قلح صمت
الجاهل ستره قلط صاحب الأخيار تأمن الأشرار قم صلاح الإنسان
في حفظ اللسان قما صل الأرحام يكثر حشمك قمب صلاح الدين في الورع
وفساده في الطمع قمج صحة البدن في الصوم قمد صفاء القلب من الإيمان
حرف الضاد
قمه صفو العيش في القناعة قمو ضل سعي من رجا غير الله قمز ضمن الله
برزق كل أحد قمح ضرب الحبيب أوجع قمط ضياء القلب من أكل الحلال
قن ضرب اللسان أشد من ضرب السنان قنا ضل من ركن من الأشرار
قنب ضيق القلب أشد من ضيق اليد قنج ضاقت الدنيا عن المتباغضين
حرف الطاء
قند ضل من باع الدين بالدنيا قنه ضاق صدر من ضاق يده قنو طاب
وقت من وثق بالله قنز طوبى لمن رزق بالعافية قنح طول العمر مع
الطاعة من خلع الأنبياء قنط طر مع الأشكال قس طلب الأدب خير
من طلب الذهب قسا طاعة العدو هلاك قسب طاعة الله غنيمة

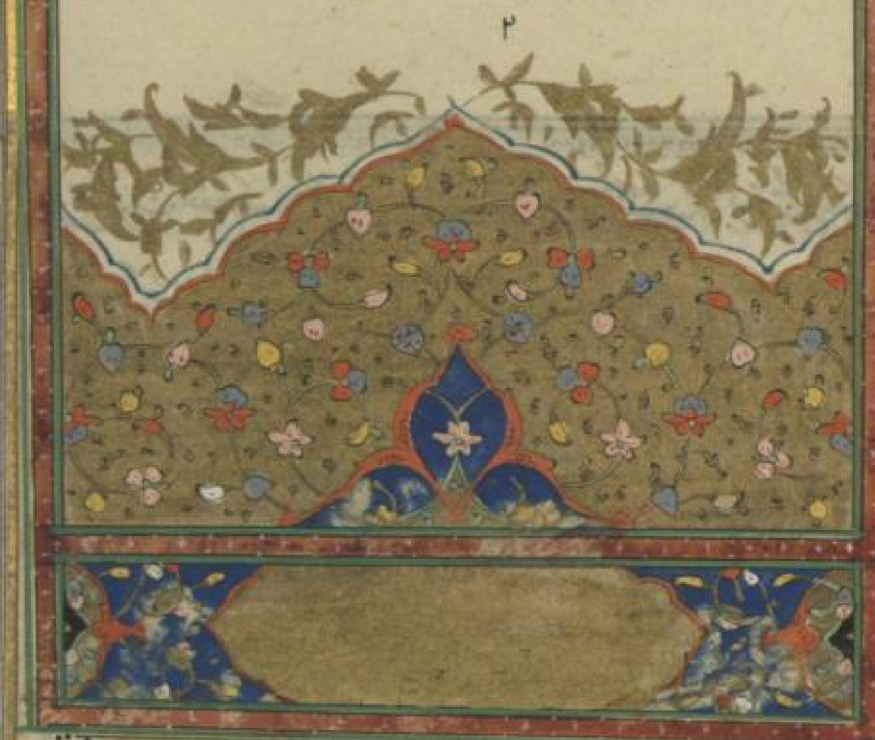
قبح طوبى لمن لا اهل له قند طال عمر من قصر لقبه قنه طال حزن من قصر
حرف الظا
رجاءه قنو ظلم المرء يصرعه قنز ظل الاعرج اعوج قنح ظلامة المظلوم
لا يضيع قنط ظمآء المال اشد من ظماء الماء قع ظل السلطان كظل
الله تعالى ظلم الظالم يقوده الى الهلاك قعا ظلم الملوك اولى من دلا
الرعية قعب ظل عمر الظالم قصير قعج ظل الكريم وسيع قعد ظلمة
الظلم تظلم الايمان قعه عش قنعا تكن ملكا قعو عيب الكلام تطويله
حرف العين
قعز عاقبة الظلم وخيمة علو الهمة من الايمان قعح عدو العاقل خير
من صديق جاهل قعط عقوبة الظالم سرعة الموت قف عقبى كل
يوم ليل قفا عسر المرء مقدمة اليسر قفب عليك بالحفظ دون الجمع
من الكتب قفج عبد الشهوة اذل من عبد الرق قفد غنم من سلم قفه
حرف الغين
غلا قدر المتوكلين قفو غنيمة المؤمن وجدان الحكمة قفز غمرة الموت
اهون من مجالسة من لا تهوى قفح غاب حظ من عاب نفسه قفط غضبك
عن الحق قبيح قص غلا قدر المتقين قصا غلام عاقل خير من شيخ جاهل
قصب غشك من اسخطك بالباطل قصج غدرك من دلك على الاساءة

قصد

حرف الفا
قصد فاز من سلم من شر نفسه قصه فخر المرء بفضله اولى من فخره
باصله قصو فعل المرء يدل على اصله قصز فرع الشيء يخبر عن اصله قصح
فلجك على خصمك بالاحتمال قصط في كل قلب شغل ر فكاك المرء بالصدق
حرف القاف
را قد ذهبت نعمة من كفرها رب فطنة المرء تدل على اصله رج قبول
الحق من الدين رد قول المرء يخبر عما في قلبه ره قوة القلب من
صحة الايمان رو قاتل الحريص حرصه رز قدر في العمل تنج من الزلل
رح قسوة القلب من الشبع رط قرب الاشرار مضرة ري قدر المرء
حرف الكاف
ما يهمه ريا قرين المرء دليل دينه ريب قيمة المرء ما يحسنه ريج
كلام الله دواء القلب ريد كافر سخي ارجى الى الجنة من مسلم شحيح
ريه كفا بالشيب ناعيا خبر الموت ريو كفا الحسود حسده ريز كمال
العلم في الحلم ريح كفا من عيوب الدنيا ان لا يبقى ريط كفا هما علمك
بالموت كمال الجود بالاعتذار رك كفا بالشيب داء ركا كفا بالموت
حرف اللام
واعظا ركب كفران النعمة مزيلها ركج لين الكلام قيد القلوب
لين قولك تحبب ركد ليس الشيب من العمر ركه ليس لسلطان العلم

زوالك ركو ليس الشهرة من الرعونة ركز لكل عداوة مصلحة الا عداوة الحسود
ركح لسانك يقتضيك ما عودته ركط لكل داء دواء رل لن تقومك تحبب رلا
مشرب العذب مزدحم رلب مجلس العلم روضة من رياض الجنة رلج مصاحبة حرف الميم
الأشرار ركوب البحر رلد ما ندم سكت رله مهلكة المرء حدة طبعه رلو مجالسة
الكرام حصول الكلام رلز منقبة المرء تحت لسانه رلح مجلس الأحداث مفسد
الدين رلط من علت همته طالت همومه رم من كثر كلامه كثر ملامه رما نور حرف النون
تبرك بالصلوة في الظلم رمب نسيان الموت صدأ القلب رمج نور المؤمن من قيام
الليل رمد نيل المنى في الغنا رمه نضرة الوجه بالتقى رمو بنا نبل تغسل حين شاب
رأسك رمز نار الفرقة أحر من نار جهنم رمح نم آمنا في أذهب الفرش رمط نور
شيبك لا تظلمه بالمعصية رن نضرة الوجه بالصدق ربا ومنع الإحسان حرف الواو
في غير موضعه ظلم رنب ورد صدقة المنان أكبر من أجره ولاية الأحمق سريع
الزوال رنج ويل لمن ساء خلقه وقبح خلقه رند وحدة المرء خير من جليس
السوء رنه ويل لمن وتر الأحرار رنو واساك من تغافل عنك رنز والاك
من لم يعادك رنح ويل الحسود حسده رنط ولي الطفل مرزوق رس هرب حرف الها

من نفسك أنفع من هربك من الأسد رسا هم السعيد آخرته وهم
الشقي دنياه رسب هلاك المرء في العجب رسج هلك الحريص وهو
لا يعلم رسد هشم الثريد غير أكله رسه هيهات من نصيحة العدو
رسو هامة المرء همته رسز هات ما عندك تعرف رسح همة المرء قيمته
رسط هموم المرء بقدر همته رع لا غنى لمن لا فضل له رعا لا راحة حرف اللام والف
للحسود رعب لا غم للقانع رعج لا إيمان لمن لا أمان له رعد لا قذف
للفاحش رعه لا فقر للعاقل رعو لا كرامة للكاذب رعز لا حرمة
للفاسق رعح لا وفاء للمرأة رعط لا دين لمن لا مروة رف لا شرف
أعلى من الإسلام رفا لا داء أعيى من الجهل رفب يأتيك ما قدر لك حرف اليا
رفج يسود المرء قومه بالإحسان إليهم رفد يأس القلب راحة النفس رفه
يسعد الرجل بمصاحبة السعيد رفو يبلغ بالصدق منازل الكبار رفز يزيد
الصدقة في العمر رفح يطلبك الرزق كما تطلب رفط يأمن الخائف إذا
وصل ما خافه رص يعمل النمام في ساعة فتنة أشهر رصا يصير
أمر الصبور إلى مراده تم



آفتاب قدم ازان متعالیست که خفاش ظلمت سرای حروف بنظر کلیل فکر و نظر مطالعه تجلی
انوار آن تواند نمود لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصور نماید و هر صورتی که از خیال
در آید کرمی کالسهام فی جنح الظلام خواهد بود و چون در آن مقام که نکته دان انا افصح نداء
لا احصی ثناء علیک در دم مد بجد خوان مکتب دانش و بینش را مجال سخن چه ماند پس الحق
آنست که دست تشبث باذیال معذرت ما عرفناک حق معرفتک زده سر عجز بگریبان قصور
در کشند تا از آنجا که کمال رحمت اوست بقصور حال تشنیان کوی نیستی بمحض فضل خود
تلافی فرماید اللهم انت کما انت نحن عاجزون عن درک کمالک و لعقون دون سرادقات
جلالک فاخذنا بجواذب العنایة الیک و خلصنا عنا کی نثنی بک علیک بل تثنی انت
علیک بل یکون انت انت بحق عین الاعیان انسان عین الانسان محمد و اخوانه من

ذوی

ذوی الاعیان درین وقت که نقاش کارخانه تصویر لوحه سبز کاریها بر لوح غبرا شده بود
و قوای بوقلمون آسای نامیه لحظة فلحظة رنگی تازه مینمود و لطف هوا دم از انفاس
عیسی میزد درختان شکوفه دار موسی وار ید بیضا مینمودند و بسیط چمن نشان از
سجاده خضر میداد شبی هنگام آنکه خرکاه مکحل فام ظلام برسم پیش منزل سلطان
قمر صحرای گیتی زدند و طبق گردون نثارها مقدم او را از جواهر زواهر نجوم پر کردند
من در کنج نشسته در بر اغیار بسته دیده اعتبار کشوده بودم در بدایع آیات ارضی
و سماوی تامل مینمودم و چنانچه دابت تیزبینان دیده بان باشد در آثار موثر میدیدم
و بنوعی که شیوه چالاکان راه طلب باشد از صنع بصانع سفر میکردم و از نقوش
مختلفه اکوان اصل کار باز میجستم خلوتخانه حواس از هرگونه اسباب صور پرداخته
در زوایاء کون منزوی بودم چون سواد چشم از خود مختفی که ناگاه از مهب عنایت
بی غایت نسیم الطاف وزیدن گرفت و مشام جان از شمامه ان لله فی ایام دهرکم
نفحات الا فتعرضوا لها معطر گردانیدم زبان وقت بفحوای این بیت مترنم شد بیت
نسیم دوست می تابد چراغم ÷ خیال کنج می بندد دماغم ÷ نوعروسان لطایف کلمه
توحید که مخدرات حرم نشین خاندان نبوت اند بدیده دل در جلوه گری آمدند

هر لحظه از کرشمه و غمزهای شوق انگیز ایشان صد دل کشان خمخانه تجرد را نشاط دیگر میرسید و هر
لحظه از عشوهای دلاویز ایشان صاحب نظران دل و جان را عجب لذتی حاصل میشد کاه صورت
نقش ظلمات صفت از آب حیوان لطایف نشان میداد و سواد هیأت کتابتش چون سواد
خط بتان مهوش دیده خیال الخاصیت کحل الجواهر جمجشید و کاهی صورت کلامش
قوت سامعه را از غایت نشاط بسماع در می آورد و کاهی عرایس ملکوتی حقایق معانیش را
که حور مقصورات فی الخیام وصف الحال ایشانست از شوق عظمت و حجب عزت رخ مینمودند
و غوغا در شهرستان دل و جان می انداختند و در مقام جلوه کری مضمون این چند بیت
میفرمودند بیت مایم که آفتاب غلام جمال ماست ❁ صد عید نو در ابروی همچون هلال
ماست ❁ روشن که مینماید از آیینه سپهر ❁ آن آفتاب نیست خیال جمال ماست ❁
آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست ❁ آن خود نماید آنکه تو بینی خیال ماست ❁
از عشق ما کسی نرهید و لکه می رهید ❁ آن کاملی ز غمزه آفت سکال ماست ❁ دل مجروح کلیم را
بمقتضی خر موسی از جام آن حقایق سرمست شده و طور عایش اغیار بر وفق فلما
تجلی ربه للجبل جعله دکا از سطوت انوار قاهره آن حقایق اندکاک و اضمحلال یافت
❁ ز عاصفات قضا بحر قهر موج زند ❁ نهنک عشق فرو برد طور و موسی را ❁ خواستم

که ثواقب معانی چند که اول ظهور ایشان از افق دل این فقیر بعد بحکم سلطان وقت و قهرمان
زمان بود که کلمات بیان از حجاب عزت و کمون بسرحد ظهور و عیان رساند چراغ اتفاق
انکشاف امثال این حقایق از خصایص اوقات توانند بود و مشاعل تیر ابتهاج و درخشان
و قنادیل دلیل و برهان نه بنهان خانه اسرار نبوت نتوان برد بیت این روشنی پرتو
شمع هدایتست ❁ دود چراغ مدرسه این نور کی دهد ❁ و شروع در ترصیص این
این رساله رفت مرتب بر دو مقام و در هر مقام دو موقف بحمد الله تعالی معارف ذوقیش
بر وجهی واقع شد که هوشمندان دانا که صرافان بازار معارف اند عیار ذوق سلیم
سنجیده بتمام عیاری ظاهر افاویلند و مباحث علم بحیز نیز بنهجی کذارش یافته که مدار
مناغات نظری را قیاسا مجال جدال عناد و لیس البیان مثل العیان و معنون شد
بنام حضرت خسرو سدایت سکندر حشمت فریدون بسطت انوشیروان معدلت
افلاطون حکمت آنکه طاق قصر بلندش رواق کردون بیت الشرف اعزاز آستانایست
و بناء رحیب الفضاء کون و مکان نزد همت او میهمان خانه چاشت در بویش که انوار
سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر است و آثار نجابت از محاذی اقوال
او چون طوامیر منزلات وصفی الفاظ باهر کریم الخلق که بیت اکر دیکران کاصلتان

آدمیت ❀ همه مردمند او همه مردمیست ❀ پاک سرشتی که در شجره طیبه استعدادش
معنی یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار منور آید میشود بلند همتی که با وجود تهیه اسباب
عیش و کامرانی صحبت دانایان اهم مهمات خود شناسد سعادتمندی که با هر گونه عوایق که
از توابع سلطنت میباشد از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهره تمام دارد و اکر در
دور عدالتش فریاد بجز از مرغان چمن برنیاید و بیداد بغیر از غمزه عاشق پیدا نماید هو
الخاقان الاعظم مستخدم سلاطین العرب والعجم ظل الله الکامل ولطفه الشامل آیة الله
العظمی وکلمة الله العلیا السلطان ابن السلطان **حسن بیک** خلد الله انوار معدلته
علی بسیط الارضین وابد ظلاله علی مفارق العالمین ❀ امیدوارم که برکات این معارف
بنور توفیق ربانی و دقیقه مناسبه با خاک آستان درویشان راه بآن توان یافت
بروزگار حضرت خاقان کشورستانی برسد بمحمد و آله الوارثین بجلاله **مقام اول** در
مباحث علم نحو و در دو موقف است **موقف اول** در مباحث لغوی لا حرف نفی جنس است
بمعنی نفی نیست از هیئة و اله فعال است بمعنی مفعول الا اله بمعنی عبد بمعنی معبود باشد
و **ح** صفة باشد و این مذهب امام راغب است و لما اتن صاحب کشاف آنست که اسم جنس است
و بمعنی اسم لا کرده بانه موصوف واقع میشود و وصف واقع نمیشود و او مبنی است

بنفی

بر فتح نیز که اسم لا نفی جنس است و مفرد است و سبب بناء او ما تضمن معنی من است
چه در بین قوت است از من اله الا الله ما ترکیب الا و الا حرف استثناست و الله مرفوع
بانکه بدل از اسم لا است و محمول است بر محل او که رفع است چه حمل بر لفظش متعذر است
زیرا که عمل لا بواسطه معنی نفی است و الا معنی نفی را باطل کرده و خبر لا محذوف است که آن
ممکن است یا موجود و این مقام از مطارح انظار ائمه عربیه است چه استشکال میکنند که
اکر محذوف ممکن است این کلمه دلالت نکند بر وجود الله تعالی بلکه بر امکان او و دلالت کند
بر نقص در ایمان باشد و اکر موجود است دلالت بر نفی امکان وجود معبودان بر حق
غیر از خدا نکند بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند و همچنان کلمه نص در ایمان نباشد
اکر کویی فایده حذف خبر همین است که ذهن بمذهب ممکن رود پس هم نفی امکان آله
بحق غیر خدا لازم آید و هم وجود معبود بحق که خداست جواب آنست که در صورت
حذف ذهن بهر یک منتقل میشود لکن علی سبیل البدل و بر هر تقدیری محذوفی آتی است
و بر استصعاب این سخن صاحب کشاف و متابعان او بران رفته اند که درین مقام
و امثال آن احتیاج بتقدیر خبر نیست بلکه الا الله مبتدا است و لا اله خبر چه اصلش
اینست که الله اله ای مستحق للعبادة لا لی الا اوقدنه اند جهة افاده حصر و بعضی

خواسته اند که تأیید سخن قوم کنند و اختیار آن کرده اند که خبر محذوف موجود است
و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر خدا میکند زیرا که معبود بحق جز واجب
الوجود نتواند بود و هرچه موجود نیست واجب الوجود نیست پس نفی وجود معبودان
غیر حق مستلزم نفی امکانست چه اگر معبودان غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی
و چون واجب الوجود بودی موجود بودی و ما گفتیم که هیچ معبودان غیر حق موجود
نیست و این فقیر میگوید که مقصود از کلمهٔ توحید نفی استحقاق عبادتست از غیر خدا
و استحقاق عبادت اگرچه در نفس الامر مستلزم وجوب وجود است لکن نزد کفار
مستلزم نیست چه ایشان عبادت اصنام و اشجار میکنند با آنکه هیچکس را اعتقاد
وجود آنها نیست بلکه ایشان از تماثیل انبیا یا کواکب علوی میدانند و عبادت
ایشان سبب تقرب بواجب الوجود می شناسند پس از اعتراف این طایفه بنفی وجود
اعتراف بنفی امکان لازم نمی آید چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیت غیر
خدا موجود نیست لیکن ممکنست که چیزی غیر خدا موجود شود که مستحق عبودیت
باشد پس این کلمه نص در ایمان نباشد با آنکه حضرت رسالت صلی الله علیه و آله
و سایر اساطین ملت او بهمین کلمه در باب توحید اکتفا نموده اند و این کلمه علم در توحید

شده

شده و مراد ازین تأیید سخن قوم بخاطر می آید که چرا نشاید که خبر محذوف مستحق للعبادة
باشد و آله بمعنی معبود باشد مطلقا پس معنی وی این باشد که هیچ معبود مستحق
عبادة نیست غیر خدای تعالی و درین هنگام این کلمه نص باشد در نفی استحقاق
عبادت از جمیع ماسوی الله و مآل نفی بر هر تقدیر و توجیهی که صاحب کشاف اعتبار
کرده یکیست چه بر هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق عبادتست در الله تعالی
اگر گویند همچنان محذور بطریق دیگر باقیست چه ازین معلوم شد که هیچ معبود بالفعل
مستحق عبودیت نیست غیر از خدا زیرا که اتصاف بعنوان بالفعل می باید و احتمال
آن باقیست که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد و مستحق عبادت
باشد پس همچنان کلمه نص در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی الله نباشد جواب
گوییم که میان ائمهٔ میزان خلافیست که اتصاف ذات موضوع بعنوان بالامکان
کافیست یا بالفعل میباید تا هرگاه کل اسود کذا گوییم حکم بر هرچه ممکن الاتصاف
باشد بسواد کرده باشیم یا هرچه بالفعل متصف بسواد در احدی از ازمنهٔ ثلث معلم
ثانی شیخ ابونصر فارابی اختیار اول کرده و رئیس المتاخرین ابوعلی اختیار ثانی و
جمعی از مصنفان متاخر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده اند که اتصاف بالفعل بحسب

نفس الامر می‌باید و مدار ربوی احکام برین نهاده اند ولیکن شیخ در کتاب اشارات و
شفا تصریح بخلاف این نموده و اتصاف اعم از نفس الامری و فرضی گرفته و عبارتش در
اشارات اینست که یعنی بر ان کل واحد مما یوصف بج کان موصوفا بج فی الفرض الذهنی
او فی الوجود و ج فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتصاف نیز اخذ نمی‌باید کرد
و چنانچه تصریح بآن کرده پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی بزیادتی اعتباریست
که در مذهب شیخ با امکان اخذ اتصاف بالفعل فرضا کرده و فارابی نکرده و ما را در بعضی
حواشی اتفاق تنقیح اینمقام و دفع شکوک وارده بران افتاده و چون مقصود اینجا
چیزی دیگر است بذکر اطناب نمی‌رود و چون اینمقدمه مقرر شد گوییم که بر هیچ یک
از مذهب شیخ و فارابی سؤال متوجه نیست چه این قضیه سالبه با انتفاء موضوع
صادق می‌آید پس اینجا که نفی استحقاق الوهیت از تمام افراد ممکن الاتصاف بالوهیت
غیر از خدا صادق است چه آله را هیچ فرد غیر او نیست اگر گویی سخن در امثال این
مقام مبتنی بر متفاهم عرف است نه بر تدقیقات فلسفی و در عرف و لغت معنی لا صانع
فی الدار اینست که هیچ صانع بالفعل بحسب نفس الامر در دار نیست جواب گوییم
الان جئت بالحق اگر این کلمه نص است در ایمان در حق کسی که اعتقاد وجود آله

کثیر

کثیر غیر از خدا کرده باشد چون مشرکان و با کسی که اعتقاد امکان وجود ایشان کند
یا انکه قایل بنفی وجود باشد التزام میکنیم که باین کلمه در حق او حکم بایمان نتوان کرد چه
این کلمه رافع همه انواع کفر نیست بل رافع اشتراک در الوهیت است بالفعل نه بالامکان
چنانچه خود تصریح بآن کرده اند که اگر کسی نسبت برسالت حضرت مصطفی علیه و آله
افضل الصلوات و اکمل التحیات کافر شود باین کلمه مسلمان نشود تا محمد رسول الله
نگوید و اگر از برای قدح در احکام وثنی کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان بآن
حکم نکند و انکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله بهمین کلمه اکتفا نموده
بنا بر آنست که کفر بسبب اشراک بود و از اینجا معلوم شد که در مرتبه اول میتوان که
اختیار آن کند که خبر محذوف موجود است و بهمین طریقه دفع شبهه بکند و بحث
در عربیه لفظ الله و اشتقاقش چون مخصوص باین مقام نیست و میان افاضل
مشهور است و همت متوجه بعض حقایق بلند است در ان خوض نمی‌رود والله مفیض
الخیر والجود **موقف دوم** در مباحث عقلیه متعلقه بآن چون این کلمه علم است
در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند در مسئله اقامت رود و چون هر یک
از متکلمان و حکما را در مسئله مسلکی است خاص دلالت بر هر یک ازین دو طریق

لایق مینماید **مسئلهٔ اوّل** متکلمان کویند چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه محتاج بموثری بود و تأثیر موثر در آن شیء یا در حال وجود است یا در حال عدم و محالست که در حال وجود باشد زیرا که تحصیل حاصل محالست پس در حال عدم باشد پس هر ممکن حادث باشد زیرا که مسبوقست بعدم خود و چون حادث باشد فاعل موجب نتواند بود پس مختار باشد پس واجب الوجود مختار باشد و این دلیل و امثال او خالی از ضعفی نیست پس الیق آنست که چنین کویند که اختیار صفت کمالست و انتفاء آن نقصان و نزد عقل این مقدمه ظاهر است پس واجب مختار باشد چه نقص بر واجب محالست وح اکر یکی اراده وجود ممکن کند آن دیکر خالی از آن نیست که اراده عدم او تواند کرد یا نه اکر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید چه عدم آن فی حد ذاته ممکن است و مانع از اراده آن طرف جز اختیار آن دیکر طرف نقیض او را نیست و اکر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد وح از آن خالی نیست که مراد هر دو حاصل شود یا مراد هیچ یک حاصل نشود اول مستلزم اجتماع نقیضان است و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضان یا عجز هر دو و ثالث مستلزم عجز یکی و امور ثلثه باطلست پس تعدد آلهه مستلزم امکان تخالف و امکان

تخالف

تخالف مستلزم احد المحالات الثلثه پس ملزوم اول باطل باشد و این برهان را برهان تمانع خوانند و آیهٔ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا اشاره باینست و درین برهان بحث هست زیرا که میتوانند که اختیار شق ثالث کنند و کویند که لا
م که عجز یکی لازم آید چه عجز عبارتست از عدم قدرت بر چیزی و استحاله تعلق اراده بچیزی مستلزم انتفاء قدرت نیست اکر کوئی عجز از اراده لازم می آید چه این طرف فی حد ذاته ممکن و فرض آنست که یکی اراده نمیتواند کرد کوئیم اراده آن طرف ممکن بالذاتست و ممتنع بسبب تعلق اراده آن طرف دیکر بطرف دیکر و امتناع تعلق اراده بچیزی بالغیر مستلزم عجز نیست چه محالست که اراده باری متعلق شود بوجود چیزی بشرط عدم او و حال آنکه عجز بر او لازم نمی آید و میتوان که تقریر برهان بطریق دیکر کند که این خدشه مندفع شود و این آنست که خالی از آن نیست که در قدرت و اراده یکی از آن دو ضعفی هست یا نیست اکر هست نقص یکی لازم آید و اکر نیست طرفین ممکن هر دو ممکنست پس تواند که اراده یکی متعلق بطرفی شود و از آن دیکری بدیکری وح اکر مراد هر دو بر آید اجتماع نقیضان و اکر هیچ بر نیاید ارتفاع نقیضان و اکر یکی بر آید و نه الآخر عجز بر یکی که خواست و نشد یا ترجیح بلا مرجح چه مفروض آنست

که در قدرت و اراده هیچ یکی قصوری نیست ولین برهان را بطریقی دیگر تقریر میکنند
چنین که چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر اراده یکی طرفی را مانع
نشد آنرا اراده آن دیگر بطرفی دیگر پس تعلق اراده آن دیگر با آن طرف ممکن باشد و
ح احد محالات ثلث لازم آید و اگر مانع شد ترجیح بلا مرجح لازم آید چه اراده
یکی اولی نیست بمنع اراده آن دیگری او عکس و بطریقی دیگر میگویند خالی از آن نیست
که ایشان قادرند بر جمیع ممکنات یا نه ثانی باطل است پس اول معین شد و ح لازم
آید که هیچ ممکن موجود نشود چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجح لازم آید یا توارد
علتین مستقلتین یا عجز هر دو و بیان ملازمت اخیره انکه اگر موجود شود بیکی
موجود شود یا بهر دو یا به هیچ یکی و بر هر تقدیر محالی از آن سه محال لازم آید اما
یعنی اگر مراد علیت مشترک باشد عجز هر دو لازم آید
بر اول زیرا که نسبت ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است پس وجود او بیکی دون
آخر ترجیح بلا مرجح باشد و بر تقدیر ثانی عجز هر دو لازم زیرا که هیچ یک مستقل
در ایجاد نباشند و بر تقدیر ثالث توارد علتین مستقلتین بر شخصی و توالی باطل
پس مقدم باطل باشد و مراد درین برهان اشکال هست زیرا که اول اختیار شق اول
میکنیم و لا نم که نسبة هر ممکن بهر یکی از ایشان علی السویه است چرا نشاید که بعضی را

بآنها

بآنها نسبتی مخصوص باشد بیکی و بعضی دیگر بدیگری و ثانیا اختیار شق ثانی میکنیم
و میگوییم لا نم که عجز هر یکی لازم آید چه عجز عدم قدرتست چرا نشاید که هر یکی قادر باشند
بر آنکه استقلالا ایجاد کنند لکن ارادت ایشان متعلق بایجاد بالاشتراک شود
و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن کاهی عام
میشود که تعلق قدرت باراده قابل شدت و ضعف باشد و ظاهرا نیست ولین نظر
دقیق لیکن مخالفست زیرا که قدرت تاثیر بر وفق اراده میکند و چون اراده متعلق
بایجاد بالاشتراک شد تاثیر قدرت نیز بهمان نهج خواهد بود و اسلم طرق آنست که
بعد از اثبات واجب بدلیل عقل اثبات توحید و غیر آن صفات بدلیل کنند چه
ثبوت شرع و ثبوت موقوف بر توحید نیست ولکن در آنکه تعلق مفید تعیین است
سخنی هست فما این براهین را در بعضی رسایل بسط داده ایم و چون خاطر اینجا
متوجه بچیزی دیگر است بهمین قدر اکتفا رفت والتوفیق من الله العلیم الحکیم
مسلک دوم مسلک حکماء مشائین که مدار نظر ایشان بر براهین عقلی و مقدم
ایشان ارسطاطالیس و شیخ مدون قواعد چنانچه حال مشهور است شیخ ابو علی
سینا گویند بنا بر اصول فلسفه اولی مقرر است که وجوب وجود عین حقیقت واجبست

پس اگر واجب الوجود متعدد باشد وجوب حقیقت مشترکه ایشان باشد و ح امتیاز
هر یکی از ان دیگری بتعین باشد و تعین خواه ثبوتی و خواه عدمی باتصاف مهیة باو فوا
نخواهد بود چه اگر واجب بودی هر جا وجوب یافت شدی تعین یافت شدی پس تعدد
نبودی و هذا خلف مع انه المط پس ممکن باشد و ح علت یا مهیة است یا امری خارج
نتواند بود که مهیة باشد زیرا که اگر چنین باشد هر جا که مهیة یافت شود اقلا آن
تعین یافت شود پس واجب یکی باشد و هو خلف مع انه المط و اگر امری خارج است لازم
آید که وجوب محتاج باشد بغیر در تعین و احتیاج منافی وجوب است و برین اعتراض کرده اند که
احتیاج در وجود منافی وجوب است نه احتیاج در چیزی دیگر و احتیاج در تعین مستلزم
احتیاج در وجود نیست و جواب گفته اند که احتیاج در تعین مستلزم احتیاج در وجود
هست زیرا که وجود عارض مهیة نمیشود الا بعد از تعین چه عروض وجود مهیة را در
مرتبه اطلاق معقول نیست پس هر گاه که مهیة را تعین عروض وجود او را موقوف
بتعین باشد و شریف علامه قدس سره در حواشی حکمة العین امر بتامل فرموده درین
مقدمه چه مبرهن نیست و بدیهی نیست و بر فطن لبیب پوشیده نماند که ایشان در بحث
هیولی و صورت گفته اند که تشخص هر یکی از هیولی و صورت با آن دیگر است چه هیولی

علة

علة قابلی تشخص صورت است و صورت علة فاعلی تشخص هیولی پس اگر افتقار در تشخص
مستلزم افتقار در وجود بودی لازم آمدی که هر یک علة وجود آن دیگری بودی یا هیولی
قابل وجود صورت و صورت قابل وجود هیولی و این باطلست پس معلوم شد که بر اصول
حکما مشایین تشخص سابق بر وجود نیست و احتیاج در تشخص سابق بر وجود نیست
و احتیاج در تشخص مستلزم احتیاج در وجود نیست لیکن این مبحث فی حد ذاته بیره
نقش است و تنقیح دیگر میطلبد و بر برهان مذکور خللی دیگر هست که بعد از مساعده
بر انکه وجوب عین واجبست چرا نشاید که وجوبات متعدد باشند و اطلاق وجوب بر
ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد پس وجوبات متخالفه بذواتها باشند
هر یک عین واجبی اگر گوئی وجوب معنی واحدست پس چون وجوب عین مهیة باشد
اگر واجب متعدد باشد در مهیة وجوب شریک باشند و ح هر یک را تمیزی باید و نسوق
الکلام الی الآخر گوئیم چرا نشاید که حال وجوب چون حال وجود باشد بر نسبت با وجود
خاص واجبی و وجودات خاصه ممکنه که ایشان مهیات متخالفه اند بذواتها بر مذهب
ایشان چه وجودات خاصه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست و اگر چه لفظ
وجود مقولست بر همه بر سبیل تشکیک و حاصل آنکه میتوان که ماهیات متخالفه باشند

که وجوب هر یک مقول شود یا به تشکیک یا به اشتراک و هر یک وجوب خاص باشد متمیز
از غیر بذات خود بطریق مفصل‌تر از این گوییم این که گفته‌اند که وجوب عین واجبست
مراد مفهوم کلی وجوب نیست یا افراد و بطلان اول ظاهر است و بر تقدیر ثانی چرا نشاید
که وجوب را افراد متکثره مختلفة الحقایق باشد هر یک عین واجبی والله اعلم **مسلک**
سیم مسلک عظمای حکماست که ایشان را بعرف زمان ما اشراقیان میگویند و مدار
مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات حدسیست و مقدم ایشان چنانچه مشهور است
خال افلاطون است و شیخ مدون قواعد ایشان حکیم الهی شیخ شهاب الدین مقتول
قدس نفسه است و چون این فن از حکمت بنا بر علو رتبت آن درجه ادراک اکثر دست
زد دانشمندان عیانه نکار نشده و گنج نشینان زوایاء مدارس از اشراق لمعات
انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب اند و سالکان منهج طلب را درین عصر از ساحت
مقاصد ایشان خبری نیست و در دست ایشان از حقایق آن گهری نه لابد چندی
از امهات مطالب ایشان که این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم بتوفیق الله تعالی اولا
بباید دانست که همچنانکه اختلاف بحقیقة می باشد چون اختلاف انسان و
فرس و تعدد میباشد چون اختلاف زید و عمرو اختلاف بکمال و نقصان نیز میباشد

در ذات

در ذات شیئ بی انضمام امری خارج بآن حقیقت بلکه برای کمال در نفس حقیقت
و نقصان آن قطع نظر از امور زایده و آنچه مشائیان گویند که مهیة و اجزای آن
قابل شدت و ضعف نیست یا آنکه دلیلش تمام نیست منتقض میشود بزیادتی مقدار
بر مقداری چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست همچنین ناقص و ثانیا نموده میشود که
عقل در اول نظر تقسیم اشیا بنور و ظلمت میکند و مراد بنور اینجا آنست که پیدا بخود
باشد و دیگرها باو پیدا خواه محتاج بغیر باشد و خواه نباشد پس حاصل معنی نور آنست
که پیدائی او بخود باشد یعنی پیدائی زاید بر حقیقت او نباشد و تصور او بدیهی است
و تعریف او برای تنبیه است و مراد بظلمت در اینجا عدم نور است مطلقا و تقابل
میانه او و نور تقابل سلب و ایجابست چون این مقدمه مقرر شد گوییم غواسق برزخیه را
یعنی اجسام را امری چند لازم است که مشخص ایشانست مثل اشکال و نهایات که بآنها
از یکدیگر ممتاز میشوند و شک نیست که علت این امور نفس مهیة جسمی نیست و الا
اختلاف نبودی چه مهیة در همه افراد یکیست و نه لازم مهیة چه همه درین شریکند و غیر آن
که علت هر یک از این امور هویة آن شخص باشد چه هویة او بواسطه اینها پس اگر اینها
بسبب هویة باشند دور لازم آید و غیر آن که اختصاص هر جسمی بشکلی و هیئتی

٢٠

جسمی دیکر باشد چه حدس صایب حاکمست بانکه جسمی علت هویت جسمی نیست و دیکر
انکه اجسام متناهی است پس دور لازم آید و نمیتوان بواسطه هیولی باشد یا صورت چه
اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند و بر تقدیر وجود ایشان هیولی عناصر مشترکست
بشخص و صورة بنوع پس مختص هیولی نمیتواند بود و نوع صورة جسمیه نیز هم نتواند بود
و سخن در اشخاص صورت جسمیه همان سخن در اشخاص اجسام است که سبب اختصاص هر یک
بان اشکال و هیات چیست و هکذا الی الآخر و نمیتوان که عرضی باشد قایم باو یا بغیر او برای
لزوم دور یا تسلسل پس ثابت باشد که مختص هر جسمی بهیاتی نه جسم است و نه عوارض او
و نه اجزاء او بر تقدیر وجودها پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی بلکه نور مجرد و
این نور مجرد اگر مفتقر بغیر نیست پس واجب الوجود ثابت باشد و اگر مفتقر باشد هر آینه
مفتقر به برزخ نخواهد بود چه اخس علت اشرف نتواند بلکه بنور دیکر اشرف و انور
از و مفتقر خواهد بود و تسلسل باطلست پس منتهی شود بنوری که مفتقر بغیر نباشد
و اشرف از و باشد که آن نور الانوار است و نور اعظم و نور قیوم و نور محیط و نور
اعلی و نور قهار و او غنی مطلق است و غیر او همه باو مفتقر چه هر چه غیر اوست پرتو بیت
از نور او یا پرتویست از پرتو نور او و هلم جرا و هر چه اقرب باو مشرق تر چنانچه در نور

محسوس

محسوس قابل که اقربست به نیر نورانی تر است پس مراتب موجودات که شعاعات
آفتاب نور الانوار است بحسب قرب و بعد او متفاوتست در کمال اشراق و نقصان آن
بغایت بعد رسد تا بغایتی میرسد که مرتبه اجسام است که در غایت کثافتست و شعاع
نور الانوار از ان مرتبه ابعد غیر ورود و چون اثبات واجب الوجود باین طریق نمودند که
بیان وجدانست گویند که نور مطلقا خواه آنچه بغواسق جسمیت و خواه آنچه
قایم بذات خود است یک حقیقت است و از ینجهة که تمام انوار واجب التعظیم آمد
بحسب نوامیس الهی و از آنجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده و آنچه
مشائیان گویند که حقیقت واحده نتوان که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری
زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل همه افرادش مستغنی باشند و اگر مقتضی
افتقار همه مفتقر باشند در جواب گوییم که لا نم که طبیعه مقتضی غناست یا افتقار بلکه
طبیعة مقتضی هیچ یک از ان دو نیست و مراتب مختلفه در کمال و نقصان تقاضا افتقار
و عدم افتقار میکند و غایة نقصانش انکه عرضی باشد قایم بغیر و باین ظاهر شد دفع آنچه
گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحده علة باشد و بعضی معلول و اینمقدمه
که انوار حقایق مختلفه هستند حدسی است و نزد ارباب ذوق سلیم محدس صایب ظاهر است

وبرین تنبیهی کرده اند وگفته که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی مرکب بودندی از ما به الاشتراک
وما به الامتیاز زیرا که مطلق نور که بدیهی التصور است واظهر اشیاست مشترکست
میانه انوار وزاید بر حقیقت ایشان نیست اما اشتراک ظاهر است اما ذاتیت زیرا که مراد
بنور چیزیست که ظاهر بذات خود باشد وظهور او زاید بر ذات او نباشد پس ظاهر
از نور کنه ذات او باشد ومحالست که نور مرکب باشد چه کنه او همانست که بذات خود ظاهر است
وبدیهیات بسیط اند اگر چه مرکب بودندی احتیاج بترتیب اجزاء ایشان در معرفت کنه
ایشان بودی چه اینمقدمه تمهید یافت که اختلاف بالنوع میان آن نورها نیست بلکه
کمال ونقصان در نفس حقیقت ایشان است با اتحاد حقیقت گوییم نمیتوان که غنی مطلق
متعدد باشد چه اگر متعدد باشد تمایز ایشان بسبب حقیقت ولوازم آن تواند بود زیرا
که مشترکست میانه ایشان چنانچه گذشت وبعوارض نتواند بود زیرا که سبب اختصاص
هر یکی بعارضی یا حقیقت ایشان باشد یا هویت یا امری خارج اول باطلست زیرا که
حقیقت هر دو یکیست وثانی ظاهر البطلان چه تحصیل هویت بآن عارض است وثالث
باطل زیرا که ایشان ح در تحصیل هویت مفتقر بغیر باشند پس غنی مطلق نباشند
وبتمایز بکمال ونقصان نتواند بود زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنی مطلق اند و

ح ناقص غنی مطلق نباشد چه هر چه ناقص بالذات است مفتقر است بکمال وهمانا
تدقیق فروشان شوربا را رجا اگویند چرا نشاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد
پس او را افتقار بکمال نباشد چه افتقار در امر ممکن تواند بود ولئن سلمنا که افتقار
بکمال دارد چرا نشاید که نور ناقص اگر چه مفتقر است بکمال مفتقر بنور کامل در ذات
خود نباشد بایمعنی که پرتو نور کامل نباشد گوییم باتفاق کافه عقلاء از متکلمان
ومشائیان وغیرهم نقص بر واجب الوجود محال است چه نقصان مستلزم امکانست
وبدیهه عقل حاکمست بانکه هر که او را در وجود که منبع کمالاتست افتقار بغیر
نباشد در توابع آن مفتقر بغیر نخواهد بود واین دعوی مخصوص اشراقیان نیست
طریق دیگر در توحید شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشد بچیزی اکمل است
آنچیز از انکه بعضی چیزها باو محتاج نباشند پس اگر دو نور غنی باشند هیچ یک
غنی نباشد زیرا که هر یک را صفت اکمل فوت شده باشد که احتیاج جمیع چیزهاست
باو وهر چیز را که نقصانی باشد بوجهی از وجوه ممکن است ومحتاج پس هر دو
ممکن ومحتاج باشند اینست خلاصه آنچه در کتب ایشانست با تنقیح وزیادتی
در بعضی مواضع وتتمیم بعضی مقدمات که ناظر بدستیاری ذوق سلیم وطول

ما رسته قواعد ایشان در توان یافت اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقایق بلند بیان
کرده شود بتوفیق الله عز وجل **مقام دویم** در کشف بعضی حقایق شهودی آنها اطوار
دانش بود و این انوار بینش و سیاق تماشای آنها **بیت** ترقی الی وادی العشق بزی اللوی ⁂ ودع ناهیتها
عنک ذکر الربع من ابرق الحمی ⁂ وذر کل قول غیر هذا فانه ⁂ هو الصالح الاهل والاخر
الصدی ⁂ درین مقام نیز دو موقفست **موقف اول** در بیان حقایق متعلقه بعنوان
بدانکه توحید را سه مرتبه است **اول** توحید افعال که تمام افعال علی حق بینند و این
اول درجات سالکان منهج حقیقت است و از ثمرات و نتایج این مرتبه توکل حقیقی است
که دیده ترقب و ترهب از وسایط برگیرند و در مسبب کمانند و هر چه واقع شود از و
بینند و تفاصیل اکوان را مجاری احکام مؤثر حقیقی شناسند و آنچه ابو عثمان
مغربی گفته ما الانسان الا قوالب واشباح یجری فیها احکام المقادیر اشارة
باینست و لیکن درین مقام نکته هست بغایت دقیق که افعال اگر چه راجع
بمؤثر حقیقی است و غیر او را در اینجا هیچ مدخلی نیست لیکن گاه باعتبار تعلق بوسایط
صوری قبح پیدا میکند و باعتبار انتساب بفاعل در غایت حسن و کمال چه هر چه هست
باعتبار آنکه اثری از آثار الهیست گرد نقص بساحت آن نمیرسد و در غایت حسن

وجمال

و جمال است اما نسبت با بعضی وسایط صوری صفت نقصان پیدا میکند و آنچه بعضی
ائمه سلف گفته اند که ذات فعل بقدرت الله است و وصف طاعت و معصیت از عبد مبداء
این سخن تواند بود و قصوری که هست از جانب عبارتست یا از تحریفات نقله و متفطن
ببیاید که در سخن تعمق نماید تا از صد اصوات لفظی باز نماند چه اکثر اصول ملل و مذاهب
مختلفه مبداء این یک سخن است **بیت** هر کس بزبانی سخن عشق تو گوید ⁂ عاشق بسرود
و مطرب بترانه ⁂ و تمام توضیح کلام درین مقام آنست که بعضی ائمه اساطین کشف
و تحقیق فرموده اند که همچنانکه ذوات را بسبب تعلق اوصاف بایشان احکام پیدا
میشود که بآن متصف میگردند چنانکه ذات بسبب تعلق علم عالم میشود صفات را
نیز بسبب تعلق بر ذات احکام پیدا میشود چنانکه علم بسبب تعلق و انتساب بذات قدیم
قدیم میگردد و بتعلق حادث حادث چون این مقدمه معلوم شد گوییم هر فعل را دو اعتبارست
اعتبار انتساب بذات مؤثر حقیقی و باین اعتبار شان از شیون اوست که مقتضی
حسن حقیقی او و کمال تمامی معالی جمال اوست و از این جهت مظهر حسن محض است و دیگر
انتساب بذات مؤثر حقیقی و باین اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح پس قبح بعضی افعال
عبارتست از عدم مناسبت آن با خصوص مظهر پس یک فعل از نسبت بمؤثر حقیقی

نور و حسن و هستی کرفت و از نسبت مظهر تنك ذم و قبح و اکر ناظر بصیر بدیدهٔ تحقیق
درین مقدمات تحدّق نماید و غبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند
همانا او را بسی معارف بلند و لطایف ارجمند که از نظر نظارهٔ برقع عزت و حجاب
عظمت محتجب است رخ نماید از آنجمله آنچه حکما کفته اند که وجود خیر محض است
و شر از عدم است و دیکر سر تکالیف شرعی و ترتب مدح و ذم و ثواب و عقاب بر افعال
و عدم منافات آن با مذهب تحقیق و سر کسب اشعری که آنها بر متحذقان صناعهٔ نظری
پوشیده است و معنی ما اصابك من سيئة فمن نفسك بالفحوای كل من عند الله
در تعاون آید و سر رضا بقضا با مؤدی ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء
ذی القربی وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغی تعاون نماید معلوم شود که با آنکه همه
افعال فعل حق است قبح و ذم عاید باو نیست و با آنکه فاعل همه اوست کمالات اشیا
همه باو عاید است و از نقایص آن بکلی منزه است **بیت** ای غمزهٔ نرکس
مستت همه خوش ۞ وی شعبدهٔ زلف چو شستت همه خوش ۞ ای هرچه کنی بپای
تا سر همه خوب ۞ وی سر تا پای هرچه هستت همه خوش **مرتبهٔ دوم** توحید صفات
و آن آنست که تمام صفات صفات حق بیند چنانچه علم را علم او بیند و قدرت را

قدرت

قدرت او و همچنین سایر صفات و درین مقام سالك از صفات بصفات پناه برد
همچنانکه در مرتبهٔ اول از افعال بافعال و این مرتبه از مرتبهٔ اول اعلی چه صفات مبادی
افعال اند پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است و درین مقام مثل همان نکته
که در مرتبهٔ اول کفتیم هست چه صفات باسرها باعتبار انتساب آن ذات در غایت
شرف و کمال است و باعتبار انتساب مظاهر صفت قبح بهمان معنی که کفتیم پیدا میکند پس هر
صفت کمال که در عقل در آید راجع بذات احدیت میشود و او اعلی از آنست بمراتب
غیر متناهیه و هر نقصان که متصور میشود از و مسلوب است و ساحت عزتش از آن
متباعد بابعاد غیر متناهیه **بیت** در تو حیرانم و اوصاف و معانی که تراست ۞
و اندر آن کس که ترا بیند و حیران نشود **مرتبهٔ سیم** مرتبهٔ توحید ذاتست که بجز ذات
ذات نه بیند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بیند نه وحدتی که مقابل کثرتست
که آن ظل از اظلال اوست و نه وحدتی که ساری در عدد است که آن مرتبه از مراتب
تنزلات جمال اوست بل وحدتی که شمع جمال او برافروزند و صدمات سبحات غایش
تعینات پروانهوار بسوزند **بیت** عالم همه از شعله انوار بسوزند ۞ کر لمعهٔ از نور
رخش جلوه نماید ۞ و این مرتبهٔ احدیت جمعی است که هر چند کثرت بظهورات کوناکون

برآید وحدت حقیقی او را از معرضه اطلاق وکمال برنیاید بلکه چندانکه امواج کثرات متراکمه
متراکم کردد ظهور قهرمان استغناء او بیشتر شود وچنانکه اضداد به تخالف وتعاند برخیزند
مصالح مملکت او انتظام بیشتر کیرد درین اطوار از توحید احتیاج بنفی واسقاط نیست
ودرین مرتبه از وصول حاجت بفنا نه بلکه فنا ونفی واسقاط نیز محاط این وحدت شده هرچه
بوجهی از وجوه متعلق اشارتی یا محاط عبارتی کردد خواه بطریق سلب چیزی واسقاط
وخواه بطریق اثبات چیزی مراد از عالم کثرتست واین وحدت مرتبه غیب الغیب است
که از جهات اشاره حسی ووهمی وعقل متعالی است ولمتداد موهوم اشاره بساحت
کبریاء او نرسد وچندانکه تیزبینان بلند نردبان اطوار مدارج سیر برآیند ودیده بر
فرق سر نهند برجمال با کمالش محیط نکردند لکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعت حیطه
معانی اشارتی بآن میکنند بلفظ موجود وحق ونظایر آن وساحت عز او از آن منزه است
که درحیط عبارت واشارت درآید وآنچه کفته اند که التوحید اسقاط الاضافات
مراد باسقاط آنست که با وجز وی دیکر هیچ وجه از وجوه ملاحظه نکند نه بطریق
سلب ونه بطریق ایجاب حتی اسقاط هم ملاحظه نکند لا سلبا ولا ایجابا بلکه وحدت
صرف واطلاق محض بیند واو را چنانچه هست بکذارد وعقل ووهم را مجال تعرض

دران

دران نرهد بیت زروی خوب تو مشاطه دست باز کشید * که شرم داشت که خورشید را
بیاراید * چه حق توحید او همانست که خود بخودی خود میکند بی وساطت نعت ووصف
وصوت وحروف وعبارت واشارت شعر ما وحد الواحد من واحد * اذ کل من وحده جاحد
توحیده ایاه توحیده نفسه * ونعت من ینعته لاحد * اینست شمه در احوال اعزا
ثالث توحید ودر استعاذه نبوی صلی الله علیه وآله که اعوذ بعفوک من عقابک
اعوذ برضاک من سخطک اعوذ بک منک لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی
نفسک اشاره باین مراتب است علی الترتیب وچون این معلوم شد واقف حقایق
شناس را پوشیده نباشد که کلمه طیبه لا اله الا الله اشاره بهر سه مراتب توحید است
چه افعال واوصاف وذات بحقیقت مخصوص اله است پس حصر الوهیت درحق
مستلزم انحصار فعل وذات باشد در او واز لطایف نکات این کلمه آنست که حذف
خبر لا بنا بر اصول معانی بیان برای آنست تا ذهن بهر مذهب ممکن منتقل شود پس
انحصار هر مفهوم درحضرت حق لازم آید چه هستی محض است در او وتوابع هستی
نیز او را خواهد بود بیت ونه هستی چه بوده زان * از انکه باشد بمراتب کمال
ودرانکه تعبیر از ذات احدیت بلفظ الله کرده شده بنا بر اسامی وصفات چند

نکته مینماید اوّلاً آنکه باقی اسما اسم ذاتند باعتبار شانی از شیون و صفتی از صفات
والله عَلَم ذاتست من حیث هی فی ملاحظه هیچ جزو از اوصاف و لهذا باحاطه جمعیت
مستجمع جمیع صفات کمالست بخلاف دیگر اسما که محیط بر مقابلات خود نیستند
و درین مقام که مقصود توحید صرفست مناسب الله استکه دلالتست بر ذات من حیث هی
میکند و دیگر آنکه چون این لفظ احاطه اجمالی بر جمیع اسما و صفات که اصول اکوان و حقایقند
دارد و درین مقام مناسبست اشعار بر آنکه تنوعات کثرت سطوت وحدت حقیقی را
کاسر نیست و محوضه اطلاق او را منافی نه دیگر آنکه همچنانکه این کلمه طیبه اصل ایمانست
و باقی ارکان بمنزله تفاصیل آن لفظ الله بر جمیع اسماست و امّ القرانست پس مناسب
آن نمود که در اصل اصل ایراد کند و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شروع در بعضی
لطایف لفظی آن رود وما النصر الا من عند الله **موقف دویم** در لطایف متعلقه بالفاظ
بدانکه حروف را سه مرتبه است مرتبه اوّل آنستکه در نفس متکلمند که متکلم تخیل آنها
کرده و بعد از ان متوجه ایجاد آنها بتحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص
میشود و این مرتبه شبیه بانطوای حقایق بحسب وجود علمست در ذات اقدس
و حروف را درین مرتبه حروف عالیه و حروف فکریه میگویند و لکنا حروف عالیات لم نقل

اشاره بمرتبه علمی است از ظهور حقایق **مرتبه دوم** آنستکه در صورت صوتی کلامی بر
مقعر سمع جلوه میکند حروف را درین مرتبه حروف وسطی میگویند **مرتبه سیم** آنستکه
که در هیئات رقمی کتابی بر دیده اولی الایدی والابصار ظاهر میشود و آنرا باین اعتبار
حروف سافله میگویند و حروف را روحی و جسدی و قلبی هست روحش مرتبه عددی
و قلبش صورت کلامی و جسدش صورت صوری چون این مقدمه تمهید یافت نموده
میشود که از لطایف نکاتی که درین کلمه کریمه ظاهر است آنستکه مدار ترکیب او بر سه
حرفست **ا ل ه** والف در مرتبه سفلی که حروف را باین اعتبار حروف سفلی میگویند
اعنی محل رقمی عبارتست از اوّل تعینات چه او خطی است مرتسم از تکریر نقطه و برای
او در حدود مختلفه مسافت لوحی و باقی حروف از و حاصل میشود و لام اشارتست
بوجود منبسط بر اعیان چه صورت رقمی او مشتمل است بر قایمه که آن الف است
و ذیلی که آن نونست پس الفی منبسط بر نون متصل با و و **ه** اشارتست بتمام دایره
کون پس درین کلمه اشارتست بوحدت حقیقی و اصول مراتب تنزلات اوست چه
مشتملست بر اوّل مراتب ظهوری حق که الف است و بر وجود منبسط بر اکوان که لام است
و بر تمام دایره کون که **ه** است و لفظ بر وجه سریان و تکریری ظهوری در همه متحقق

چنانکه وحدت حقیقی بی شایبهٔ حلول و اتحاد در همه ظاهر دیگر از نکات لطایف این کلمه
آنست که درو بغیر حروف اسم الله هیچ نیست چه ماده ترکیب او چنانکه گفتیم الف است و
لام است و ها و درین مقام اشارتست بانکه همچنانکه در دلالت عقلی و وضعی تفاضل
لفظ الله است که دلالت بر توحید میکند بی مدخلیت غیری در دلالة عقلی حقیقی نیز
تفاضل است مراتب تنزل وحدت حقیقی است که دلالت بر توحید میکند بی شوب
مداخلت غیری **بیت** چون دهان دلبران از هست و نیست ❊ خود به بود خود گواهی
میدهد ❊ و بوسیله این نکته دقیقه که ظاهر الی الغایه در شبکه خاطر دیگری نیامده
عارف نکته دان لبی از امهات حکم و معارف اقتباس توان نمود از آنجمله آنکه اکوان
باسرها بمنزله کلمه توحید است چه بظهورات وحدت حقیقی تفاصیل مراتب ظهوری
اوست که دلالت بر احدیت جمعی میکند پس تمام عالم کلمه توحید است صادر از حق و فیه
اسرار آخر لا الوح بها **بیت** تلقین درس اهل نظر یک اشارتست ❊ گفتم کنایتی و مکرر
نمیکنم ❊ دیگر از لطایف فیحی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیات کتبی بر وضع
استقامت است الا ها که در دو موضع آن واقع است و لام که قایمه اش مرتفع است
و ذیلش مستدیر در ضمن این نکته سری هست چه اصل خطوط بحسب نظر اول دو است

یکی

یکی مستقیم و یکی مستدیر و باقی اقسام خطوط منحنیه یکی از آن دو ماخوذ است یا هر دو
بطریق ترکیب یا تحلیل و عند التحقیق اصل خطوط مستقیم است و مستدیر از و ماخوذ است
پس الف در محل دیگر کتبی اشارتست بمرتبه احدیت است و م اشاره بمرتبه تفرقه است
و درین کلمه بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری مندرج است یا وسط سیر شعوری
چه الف اشاره بمرتبه جمعیت است و ها اشاره بتفرقه محض و لام اشاره بجمع میان
هر دو و اوایل مراتب سیر شعوری تفرقه محض است و وسط جمع میان هر دو و نهایت جمعیت
و احدیت چه جمعیت احدی چنانچه در قبل اشارتی بآن رفت موقف سالک تواند بود وقیا مقبل
ساعی عارف حقایق بین خود اند که مدار عالم کون و فساد یعنی عالم امکان چه مراد بکون و فساد
نه استحاله است تا مخصوص عناصر باشد چنانچه عرف مشائیان است بل ایجاد و
اعدام بر اسمی قابض و باسط چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان
قهرمان قبض و تمامت مناهج احکام الهی از تفاصیل این دو منهج کلی است و شکی نیست
که نمود از سلطان امکانست که افتقار بکلمه توحید میشود و نمود امکان از مقتضیات
بسط است از نتیجه است که تمام حروف او ازین قبیل است که تلفظ بآن بحنک و شفق
بی قبض و ضلالت حاصل نمیشود و نزد واقفان رموز آیات و بینات حرفی پوشیده نیست

که الف که در محل صورتی اشاره بذات احدیت است در تمام اجزاء این کلمه هست در بعضی
ظاهر است و در بعضی بطریق بینات مدمج و مکنونست چه گفتیم که اجزاء او الف است یعنی کلمهٔ طیبه
و لام و ها الف در هر سه هست و در اینجا تا بر سه نکته ثانیه نکته دانرا تلویح است
بر آنکه هستی و نمود نهانی یا ذات احدیت است یا اسماء او خاتمه بر محاسبان دیوان
هوشمندی پوشیده نیست که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و ثلثون
و واحد چنانچه سابقا اشاره بآن رفته اول تنزلات وحدت حقیقی اطلاقی است چه
وحدت حقیقی از شهود نظر و جهات متعالیست و خطوط شعاعی با دراک بسط ذات
او نمیرسد بلکه منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزلات او تواند بود و در موقف
توحید ذات اعیانی با بنیعنی رفت ولین سخن در غایت ظهور است چه وحدت محض
صرافت اطلاق منافی ثنویت و عدویت بجمیع اعتبارات است و شکی نیست که شعور و
ادراک و اشاره مقتضی تعدد و ثنویت است و لو بالاعتبار و هر چه تعبیر از این مرتبه
بآن کنند چیزی از تنبیه نفس باشد بر توجه آن ساحت نه آنکه آن اشاره فی الواقع لحاظ
بآن مرتبه کرده باشد چه هر کز بآن مرتبه نتوان رسید و هر چند بیشتر روند هنوز میان
سالک و آن مرتبه ابعاد باقی باشد پس روشن شد که وحدت عددی که مرتبه الف است

اول مرتبه تنزلات وحدت حقیقی است و نسبت سریانی او با اعداد در غایت مناسبت
باسریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات و از اینجهت است که گفته اند الف اشارت
بذات احدیت است و خمسه نهایت کثرت است و لابعد از واو محیط وحدت نیست چنانچه
در محل خود مقرر داشته اند چه هر کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه مدمج است در نسبت
بطریق تفصیل ظاهر شود مثلا کمال سه که مخرج ثلث است و ثلثه امثال ده که در و ثلث
که یکی است و سه مثل او تسعه است ظاهر شده بصورت تمامی و کمال ده پنج چه دو مخرج
نصف است و ضعف ده پنج نصف دو یکیست و ضعف او چهار است تمام ظاهر است
و چون ده و بدایه کثرت است خمسه که کمال اوست نهایت کثرت باشد و هزار و کمتر و بیشتر
بوحدت حقیقی اطلاقی اقرب نیست زیرا که بر تسعه دایره هر مرتبه میشود چه بعد از آن
عشره است که مبداء مرتبه عشرات است و بعد از واحد جز وحدت حقیقی اطلاقی خبر نیست
پس خمسه ابعد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی چنانکه در محل خود بیان کرده اند
و از ضمنیات بر معنی آنکه تمام اطراف بر عدد خمس و اقعند چنانچه عدد حواس که نهایت
سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است و عددی اجسام
پنج است فلکیات و چهار عنصر و ارکان پنج است فصول اربعه و آن سیار که راسم

امتداد موهوم است که تقدیر حرکات باو میکنند و اطراف و جوارح انسان که
طرف نشو و نما است پنجست سر و دست و دو پای و طرف دست اصابع خمس است
و اسلام که مرتبه شعوری است پنج است و عدد اکوان سفلی پنجست چهار
عنصر و مرتبه امتزاجی و کم مثلها و خواص این عدد بسیار است چنانچه ائمه
کشف در محل بافاده آن التفات فرموده اند و عدد ثلثون اول اعداد افراد
عقود عشرات است و نسبت او بعشره نسبت ثلثه است بواحد چون این
مقدمه تمهید یافت گوئیم درین کلمه ترتیب احصائی اشارتست به بدایت و نهایت
سیر ظهوری و شعوری و بمنزله محط شعوری نیز چه واحد مبداء سیر ظهور
و خمسه که نهایت کثرة است و منتهی آن سیر وهم او مبداء شعوری و واحد
منتهی آن و عدد ثلثون که کثرة است بعد از وحدت شعوری اشاره بمحط
سالک صاحب مقام چه عارف بعد از وصول بوحدت برای تکمیل ناقصان و
استوا بر عرش تمکین سیر منعکس بسر حد کثرة مینماید و چون حصول اثر و ظهور
کثرت بی تثلیث صورت نبندد چه لابد است از فاعل و قابل و نسبت ازدواجی
میانه ایشان و سالک را از برای انتظام طرف صورت بحکم قهرمان اسم ظاهر بعد

زعروج

از عروج بوحدت حقیقی رجوع بعالم کثرت که عالم افعال است میباید نمود بیت
این آن سرکو بود که اول ❁ زانجا بهمه جهان سفر کرد ❁ پس ثلثین اشاره باین مرتبه
باشد و وجه مناسبت بغایت ظاهر چه این عدد کثرت ثلث در مرتبه ثلثه بعد از
وحدت و شعوری چنانچه این مرتبه شعور بکثرت نیست در مرتبه ثلثه
بعد از شعور بوحدت حقیقی ذاتی کما بدأکم تعودون
منه بداء و الیه یعود کل شیء
تمت الرسالة المبارکة التهلیلیة
الجلالیة الجلیلیة
تم



من اشارات قدوة الحكما بسم الله الرحمن الرحيم وبه ثقتي **شيخ ابو علي ابن سينا**

احمد الله على حسن توفيقه واسئله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه واصلي على
المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا على محمد وآله **النمط الثامن في البهجة والسعادة**
وهم وتنبيه انه قد يسبق الى الأوهام العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية
وان ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من جملتهم من له
تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور
تجري مجراها وانتم تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له
مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح
في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر والذ لا محالة
هناك من المنكوح والمطعوم واذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه

آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على انفسهم مسرعين الى
الانعام به وكذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه
ويستحقر هول الموت ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد منهم
على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو
ميت فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية الظاهرة وليس ذلك
في العاقل فقط بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم
يمسكه على صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها وربما
خاطرت محامية عليه اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات
الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية **تذنيب** فلا
ينبغي لنا ان نسمع الى من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح
فاية سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال
التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما
الى الاخرى نسبة يعتد بها **تنبيه** ان اللذة هي ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك

آخر وشر وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم
الملائم والملبس الملائم والذي هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو عند خير فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار هو الجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة
وبالجملة فان همم ذوي العقول في ذلك مختلفة وكل خير بالقياس الى شيء ما فهو الكمال الذي
يختص به وينحوه باستعداده الأول وكل لذة فانها يتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له
من حيث هو كذلك **وهم وتنبيه** ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ
به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه
بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت
لم يشعر بها على ان المريض والوصب يجد عند الثوب الى الحالة الطبيعية مغافصة غير خفي
التدريج لذة عظيمة **تنبيه** والممرور قد يحصل فيكره كراهية بعض المرضى للحلو فضلا
عن ان لا يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال
اذ ليس يشعر به الحس من حيث هو خير **تنبيه** انا اردنا ان نستظهر في البيان مع غنائنا
بما سلف عنه اذا لطف به لفهمه ذهنا فقلنا ان اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل
ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر به بالشرط اما غير السالم

فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ
وكل واحد منهما اذا زال مانعه عادت لذته وشهوته وتاذى بتاخر ما هو الآن يكرهه **تنبيه**
وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة
كما في الخدر فلا يتالم به فاذا انبعثت القوة او زال العائق عظم الالم **تنبيه** انه قد يصح اثبات
لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز ان لا يجد اليها شوقا وكذلك قد
يصح ثبوت اذى ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعنى المسمى بالمقاساة كان في الجواز ان لا يقع
عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم
يقاس وصب الاسقام عند الحمية **تنبيه** كل مستلذ به سبب كمالي يحصل للمدرك هو
بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا
ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك لا عن
سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية
ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او كيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه وللوهم التكيف
بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا حال سائر القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه
جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله

على ما هو عليه مجردًا عن الشوب متقيدًا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية
السمائية ثم الاجرام السمائية ثم بعد ذلك تمثلا لا يباين الذات فهذا هو الكمال الذي يصير
به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن
الشوب والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك
والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما
يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين **تنبيه** الآن اذ انت في البدن
وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك
منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل
التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت بعد
المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها لكنها يكون كالالم متمكنة كان عنها شغل فوقع
اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية **تنبيه** ثم اعلم ان كل ما كان من رذيلة
النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان

بسبب

بسبب غواشٍ غريبة فزايل ولا يدوم بها التعذيب **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان
انما تتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله
بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين وللمعرضين عما القي اليهم من الحق
فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء **تنبيه** والعارفون المتنزهون اذا وضع
عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا
بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودًا
من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل
يصيبون وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية
الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شايق لا تعرف
سببه واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك
للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه
لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقنعه ما بلغه الغرض
فهذه حال لذة العارفين **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن وصلوا

الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلات
لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد
للاتصال المسعد الذي للعارفين فاما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا
لاقتضى كل مزاج نفساً تفيض اليه وقارنتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان
ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها
من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدناً واحداً فتتصل به او تتدافع عنه ممانعة
ثم ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته
لانه اشد الاشياء ادراكاً لاشد الاشياء كمالاً الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم
وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما
والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في
الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئاً ما وفاته شيء ما واما العشق فمعنى آخر والاول
عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو
معشوق لذاته ومن اشياء كثيرة غيره ثم يتلوه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم

مبتهجون

مبتهجون به وهم الجواهر العقلية القدسية وليس ينسب الى الاول ولا الى التالين من

النائلين

خلص اوليائه القدسيين شوق وبعد المرتبتين مرتبة العشاق والمشتاقين فهم من حيث
هم عشاق وقد نالوا نيلاً ما فهم ملتذون به ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف
منهم اذى ولما كان الاذى من قبله كان اذى لذيذاً وقد يحاكى مثل هذا الاذى من الامور
الحسية محاكاة بعيدة جداً حال الاذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك شيئاً منه
بعيداً ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب
وحقت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حيوتها الدنيا كان اجل
احوالها ان يكون عاشقة مشتاقة لا يخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة
الاخرى ويتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على
درجاتها ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل
لرقابها المنكوسة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء
الجسمانية كمالاً يخصه وعشقاً ارادياً او طبيعياً لذلك الكمال وشوقاً ارادياً او طبيعياً
اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة تجد
في العلوم المفصلة لها تفصيلاً **النمط التاسع** في مقامات العارفين **تنبيه**

ان للعارفين مقامات ودرجات يختصون بها في حياتهم الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم
في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم
وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
واذا قرع سمعك فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم
ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من
اهله ثم حل الرمز ان اطقت **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم
الزاهد والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم
العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق
وتكبر على كل شيء غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا
لاجرة ياخذها في الاخرة من الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه
وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق
فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق

الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء ذلك السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم
من الهمم والقوى بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس **اشارة**
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة اخر من بني جنسه و
بمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه
بنفسه لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه
بايات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير
الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم
العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت
الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا
الاجر الجزيل في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها
فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والنعمة تلحظ جنابا
تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا
يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة

اليه لا لرغبة او لرهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب
ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه **اشارة**
المستحل توسيط الحق مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا
مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون و
اقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق
اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل
اضعافها وانما يعبد الله ويطيعه ليخوله في الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهي
ومشرب هني ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخراه الا الى لذات
قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى
وجهه سمتها مسترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده
مبذولا له بحسب وعده **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة
وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة

في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت
درجته هذه فهو مريد **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة
الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة
للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف
السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة
المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن بها من
الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة
بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف
والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اشارة** ثم
انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه
لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت
يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن
في الارتياض **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما

لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في
كل شيء اشارة ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته
ويتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشية و
هدي للتلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير
المخطوف مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا اشارة ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان
وهو غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما اشارة ولعله الى هذا الحد انما يتسنى له
هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان تكون له متى شاء اشارة ثم انه ليتقدم
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان لم
يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر ويحتف
حوله الغافلون اشارة فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا
بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له
نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ

جناب

جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزينتها
وهنالك يحق الوصول تنبيه الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما
هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات من حيث الذات وان كان بالحق تيه
والاقبال بالكلية على الحق خلاص اشارة العرفان مبتدا من تفريق ونفض و
ترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منتهيا الى
الواحد ثم وقوف تنبيه من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول وهنالك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها
فليتدرج الى ان يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى
العين دون السامعين للاثر تنبيه العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه مثل تبجيل الكبير وينبسط من الخامل كما ينبسط من النبيه وكيف
لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يسوي والجميع
عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل تنبيه العارف له احوال

لا يحتمل فيها الهمس من الحسيس فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهي في اوقات
انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند
الوصول فاما شغله بالحق عن كل شيء واما سعة للجانبين لسعة القوة وكذلك عند
الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجته **تنبيه** العارف لا يعنيه
التجسس والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه
مستبصر بسر الله في القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف
فربما غار عليه من غير اهله **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت
وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان
تجرحها زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق **تنبيه** العارفون قد
يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي
العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر القشف وكذلك ربما استوى
عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار ما خلا
الحق وربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك
عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه مزية

حظوة

حظوة من العناية الاولى واقرب ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف
هذا في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **تنبيه** والعارف ربما ذهل فيما يصار
به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف
حال ما يعقله ولمن اجترح بخطيئته ان لم يعقل التكليف **اشارة** جل جناب الحق عن ان
يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا
الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه
وكل ميسر لما خلق له

النمط العاشر في اسرار الآيات

اشارة اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب
الطبيعة المشهورة **تنبيه** تذكر ان القوى الطبيعية التي فينا اذا اشتغلت عن
تحريك المواد المحمودة بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة
التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله
في غير حاله بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة **تنبيه** اليس قد بان لك
ان الهيآت السابقة الى النفس قد تهبط منها هيآت الى قوى بدنية كما تصعد من
الهيآت السابقة الى القوى البدنية هيآت تنال النفس وكيف لا وانت تعلم ما يعتري

مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال الطبيعية كانت
مواتية **اشارة** اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت خلفها النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال
عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعة المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم
تقع من التحلل الا دون ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعرى عن تحليل الحرارة
وان لم يكن لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة فلا وجود
له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة
امرين فقدان تحليل الحرارة مثل سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله
معنى ثالث وهو السكون البدني من حال حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب الطبيعة **اشارة** اذا
بلغك ان عارفا اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا
تلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة
تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى
فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى

يعجز

يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او تعرض لنفسه هيئة
ما فيتضاعف منتهى منته حتى يستقل بكنه قوته كما يعرض له في الغضب او المنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما يعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة او غشيته عزة كما يغشى
عند المنافسة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عن طرب او
غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدأ القوى واصل الرحمة **اشارة** اذا بلغك
ان عارفا حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان
به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اشارة** التجربة والقياس متطابقان
على ان للنفس الانسانية ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع
مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان
اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان بها وليس احد من الناس الا وقد جرب
ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق بها اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نائم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **تنبيه** قد علمت
فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه كلي ثم قد تنبهت

ان الاجسام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية يصدر عن راى جزئى ولا مانع لها
عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكاينات عنها في العالم العنصرى ثم ان كان
ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول
المفارقة التي هي لها كالمبادى نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة
ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا صار للاجسام السماوية
زيادة معنى في ذلك لتظاهر راى جزئى وآخر كلى ويجتمع لك مما نبهناك عليه ان للجزئيات
في العالم العقلى نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفسانى نقشا على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت او النقشان معا **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض
الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك استبصارا **تنبيه** القوى النفسانية
متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد
الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع وبالعكس واذا
انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اصل العقل آلته فانبتت دون حركته الفكرية
التي يفتقر فيها كثيرا الى آلته وعرض ايضا شيء آخر وهو ان النفس ايضا ينجذب الى جهة

امال العقل آلته

الحركة

الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس من ضبط
الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتاد عنها الى النفس ما يعتد
به **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهد
وربما زال الناقش الحسى عن الحس وبقيت صورته هنيهة في الحس المشترك فبقى في
حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما
وانتقاش النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك
صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها
مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان
امكن **اشارة** قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صور المحسوسة ظاهرة حاضرة
لا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن او سبب مؤثر
في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل
والتوهم كما كانت هي ايضا ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك
وقريبا مما يجرى بين المرايا المتقابلة **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش
شاغلان حسى خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كانه يزيله عن

الخيال برا او بعضه منه غضبيا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال
متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن
من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين
بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوح فيه الصور
محسوسة مشاهدة **تنبيه** النوم شاغل الحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل ذات
النفس في الاصل ايضا بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المنضجة
له الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت
باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نبهت عليه فيكون من الصواب
الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه
بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى
في المنام احوال في حكم المشاهدة **اشارة** واذا استولى على الاعضاء الرئيسة
مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي
لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس

المشترك

المشترك لفتور احد الضابطين **تنبيه** انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها
عن المحاكيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك
كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب
الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **تنبيه** اذا
قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن
شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب فساح الى عالم التخيل
وانتقش في الحس المشترك هذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل فان التخيل قد يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته
فيسرع الى سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرئ
على النفس نقش من الغيب انبعث التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من
هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه فانه سريع الحركة الى مثل هذا
التنبيه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس عند امثال
هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس

المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها
هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هنالك وربما استولى
الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال اللوح الحس المشترك الى جهته فرسم
ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم
في المرضى والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا منظورا او هتافا
او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل
احوال الزينة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة
ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشي الى شبهه او ضده وبالجملة الى ما هو
منه بسبب وللتخصص اسباب جزئية لا محالة وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم يكن
هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا
للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى وهذه
القوة يزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة
النفس او لشدة جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الرسوخ متمكن
التمثل فذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما

يشغل

يشغل الحس ايضا ذلك **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة
قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك
فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويتخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما
يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة
الجاش فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر
ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك في النوم هذه الاثار
فقط بل وفيما تباشره في افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت
عنه الى اشيا متخيلة تنسيك مهمك فيحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير عن السانح
المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما اقتنصت اصله
من حيث الاول وربما انقطع عنه وربما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل **تذنيب**
فما كان من الاثر المذكور الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم
ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان
قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير و
ذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات ولا يكون فلجيا **اشارة** انه قد يستعين

بعض الطبائع باشياء يعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب
تلقيا صالحا وقد يوجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم
من الترك انهم اذا فزعوا الى الكاهن في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال
يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يتخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه
حفظا حتى يبنوا عليه تدبيرا او مثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل
شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل
لطخ من سواد براق وباشياء تترقرق وباشياء تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب
من التحير ويحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال
فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا فيمن هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحكام
المختلفة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المخلط
والايهام لمس الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم
يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا من ظن قوي وتارة يكون
شبيها بخطاب من جني او هتاف من غائب وتارة يكون مع تراء من شيء للبصر مكافحة
حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول

بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك
امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب لما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادات المتفقة
لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدونها مرارا متوالية
في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه
فاذا اتضح جمت الفائدة به واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم
فلم يعارض العقل فيما يرام به منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني
لو اقتصصت جزئيات هذا الباب مما شاهدناه ومما حكاه من صدقناه لطال
الكلام ومن لم يصدق الجملة هان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **تنبيه** ولعلك
قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل
ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف
بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنهم طير او مثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح
فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتأتى لي ان
اقص بعضها عليك **تذكرة وتنبيه** الست قد تعلم ان النفس الناطقة ليست علاقتها

مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق اخر وعلمت تمكن هيئة العقل منها وما
يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على جذع معروض
فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع اوهام الانسان
تغير من مزاج مدرجا او دفعة وابتداء امراض او افراق منها فلا يستبعدن ان يكون لبعض
النفوس ملكة يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية تكون قد اثرت بمبدء بجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما
في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار
ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام
اخر تنفعل عنها انفعال بدنها ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى يفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها
فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها **اشارة** هذه القوة ربما كانت للنفس
بحسب المزاج الاصلي لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد
يحصل لمزاج يحصل وقد يحصل بضرب من الكسب يجعل النفس كالمجردة لشدة الذكاء كما
يحصل لاولياء الله الابرار **اشارة** والذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا

رشيدا

رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من الاولياء
ويزيده تزكيته لنفسه من هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فيبلغ به المبلغ
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر
الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من غلوائه في هذا المعنى فلا يلحق شأوا
الازكياء فيه **اشارة** الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل
والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها ولما
يستبعد هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء
او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط هذا الشرط
عن درجة الاعتبار **تنبيه** ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة
من مباد ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص
الاجسام العنصرية مثل جذب المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها
قوى سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية او انفعالية
مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول

بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثانی والطلسمات

من قبيل القسم الثالث **نصيحة** اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن

العامة هو ان تبری منكرا لكل شیء فذلك طيش وعجز وليس الخرق فی تكذيبك

ما لم يستبن لك بعد جليته دون الخرق فی تصديقك بما لم يقم بين يديك بينته

بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك

ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الی بقعة الامكان

ما لم يذدك عنها قايم البرهان واعلم ان فی الطبيعة عجايب وللقوی العالية

الفعالة والقوی السافلة المنفعلة اجتماعات علی غرايب **خاتمة ووصية**

ايها الاخ انی مخضت لك فی هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك

قفی الحكم فی لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق

الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة

هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة

سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الی الحق بعين الرضا

والصدق فاته ما يسئلك منه مدرجا مجزاء مفرقا تستفرس مما تسلفه لما

تستقبله

تستقبله وتعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجری فيما توتيه مجراك

متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله

بينی وبينك وكفی بالله وكيلا والحمد لله

القهار القيوم ابدا

تم تم



شرح رسالة الزوراء من تصانيف محقق الدوانی قدس سره

بسم الله الرحمن الرحیم

اما بعد الحمد لولیه والصلوة علی نبیه فانی لما فرغت من تهذیب الرسالة الموسومة
بالزوراء المشتملة علی نبذ من الحقایق ونبذ من الدقایق وهی من خصایص الزمان
اذ قد احتوت علی اسرار لم یکن مکشوفة القناع الی الآن بل علی ابکار لم یطمثهن
انس قبلهم ولا جان وکانت مجملة معضلة یستغنی علی بعض الطالبین ایابها
ویختفی علی جل الناظرین خبیاتها التمس منی بعض الصادقین فی الطلب المتحلین بدقایق
حسن الادب ممن حمدت سیرته وزکت سریرته وذکت بصیرته جعل الله کاسمه علیا علی مراتب
المعالی ومخلصه نجیا عن العزایم القاطعة علی العوالی ان اکتب علیها حواشی یرفع عنها من
الغواشی فاجبته الی مسئوله واعنته فی مامولة واکتفیت بالعقد الذهبی فی تفهیم
ما فیها وما اقتنیت الا علی سبیل الندرة علی تفاصیل ما فی مطاویها فان ذلک خطب

عظیم یستدعی تعجیلا لا یقاومجرد افاقها وعسی ان یتیسر فی ثانی الحال علی فراغ البال
وشرطت علی نفسی فی تلک الحواشی علی منوال الاصل ان اکتفی بالواردات الجدیدة ولا اتعصب
الموردات القدیمة والله الهادی الی سواء الطریق وهو بتحقیق رجاء الراجین حقیق
فاقول ما اقول ان لهذه الرسالة شانا وهو انی رایت فی ظاهر دار السلام علی قرب من
شاطی الزوراء امیر المؤمنین ویعسوب الموحدین علیا علیه الصلوة والسلام فی صورة
طویلة محصلها انه کرم الله وجهه کان ملتفتا الی بنظر العنایة ومعتنیا بشانی بطریق
الکلالیة فصار ذلک باعثا علی ان اعلق رسالة معنویة باسمه العالی متبرکا به ولتلوها مبثرة
علی روضته المقدسة وقت التشرف بزیارته والاکتحال بنور تراب عتبته وکنت مترددا
فی تعیین المقصد فی تلک الرسالة فتارة کنت اعزم ان اکتبها فی تحقیق ماهیة العلم
لمناسبة قول النبی صلی الله علیه وآله وسلم انا مدینة العلم وعلی بابها واخری یخطر
ببالی غیر ذلک ولم یتعین شیء من الخواطر الی ان وفقنی الله للاسلام للاستسعاد بلثم
العتبة القدسیة الغرویة والمشهد المقدس الحایری علی النبی وعلی ساکنیها الصلوة و
السلام ثم بعد المراجعة سالنی واحد من اصحابی المستعدین لادراک الحقایق من کان له
دراک دایق وذهن فایق کریم الشیم والسجایا حسن الاسم والمسمی وقد قرا علی کتاب

حكمة الأشراق للشيخ الأجل والحكيم الابجل شهاب الدين السهروردي وكنت اقرء له اثنا

مباحثة هذا الكتاب طرفا من السوانح واملى عليه بعضا من اللوايح ان اجمعها له في رسالة

فصار سؤاله سببا للاقدام على هذه الرسالة فاجمع مقاصدها في خاطري في اقرب

ساعة وكنت ذاهلا عن المقصد الاولى ان اعممها فلما نظرت فيها بعد التمام وجدتها

بعينها هي التي كانت ترام فتيقنت ان نفحات الامداد فيها كانت تهب من باب مدينة

العلم وسفينة الجود المستوي على جودي الحكم والحلم على النبي وعليه الصلوة والسلم

والتحية والكرام وسميتها بالزوراء وهي اسم لدجلة والمناسبة ظاهرة مع ما فيه

من التلويح الى ان هذا الفيض من زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة

والله تعالى مناح الغيوب فتاح القلوب الحمد لذاته لوليه بذاته الضمير الاول

راجع الى الحمد وكذا الثاني وضمير بذاته راجع الى الولي اي الحمد يختص من حيث انه

لمن هو وليه بذاته وهو الله تعالى يعني انه لا يحتاج في رجوعه اليه الى توجيه حامد اما

اليه فان الحقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية وكل كمال فهو له فكل حمد فهو له

سواء وجه اليه او الى غيره بل هو الحامد والمحمود لانه المظهر لكمالات نفسه وان

اظهرها على لسان عبده او افعاله او احواله والصلوة منه على مرتبة الجامعة لجميع

صفاته

صفاته الصلوة من الله تعالى الرحمة وهي عبارة عن افاضة الخير والكمال والوجود منبع

كل خير وكمال واقسام الكلمات متفرعة عليه وغاية الكمال التحلي بجميع صفات الله تعالى

واسمائه والقابل للفيض الوجودي وما يتفرع عليه من الكمالات اولا من حيث حقيقته

النورية وآخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية هو الحقيقة المحمدية الجامعة

لجميع الصفات الالهية وكل رحمة فهي له بالذات ولغيره بالتطفل والعرض فالصلوة

من الله تعالى بذاته له سواء استنزلها احد ام لم يستنزل فظهر التوفيق بين القرينتين

وبعد فهذه نبذة من الحقايق بل زبدة من الدقايق يقال اصاب الارض نبذة

من المطر اي شيء يسير والحقيقة هي الامر الثابت المتاصل في الوجود وخص بالاصطلاح

بكنه الشيء المحقق والدقيقة هي السر الدقيق الذي لا يطلع عليه كل احد فمرتبة الدقايق

اجل من مرتبة الحقايق ولذلك اضرب عنها بلفظ بل المشعر بالترقي مبينة عن تشبيهها

منبهة الراقدين على وطية الغفلات جمع وطاء وهو ما ينام عليه من اللحاف وغيره في

ظلمة ليلة الحجب والجهالات افراد لظلمة والليل مع جمع الحجب والجهالات اشارة

الى قوله صلى الله عليه وآله وسلم الكفر كله ملة واحدة وايماء الى تساوي اقدامهما

في عدم الوصول فقد طلع الصباح اي ظهر الحق ونادى مناد الحق حي على الفلاح

بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها فان الحقيقة انما يختفي بالصور الرسمية
على نظر المحجوبين منذ آخر الزمان ترقى الاستعدادات حتى تصير تلك الصور بعينها
وشامل انكشاف الحقايق فقد طلعت الشمس من مغربها هذا مع ان انوار الحقايق
انما انتشرت في آفاق نفوس المستعدين من سواد بلاد المغرب خصوصا من حضرة
الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد عين اعيان الشهود انسان عين الوجود
محي الدين محمد الاندلسي الطائي رضي الله عنه وارضاه هذا ولا تظنن انا نرفض الظواهر
ونقصر المقصود من اشارات الكتاب والسنة على التاويل بل نثبت الظاهر على مراد
الله ورسوله ونستنبط منه بطريق الرمز حقايق اخرى باطنة ويقع الامثال الواردة
على لسان النبوات في مضربها الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الخاتم عليهم السلام
اشاره الى خواص آخر الزمان وغرايبه وقرب الساعة وعجايبها الموعودة و
انها لعلى نمط جديد وطرز سديد والنظر فيها على ذلك شهيد قد ابرزها الرحمة
الازلية اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد الحق سبحانه وتعالى لا يمتنع
الفيض عن القابل فالدعاء الصادر عن لسان الاستعداد مستجاب البتة وتنكير
الاستعداد اما للتعظيم ايماء الى ان الاستعداد المستدعي للاجابة استعداد

عظيم

عظيم او للابهام فانه عسى ان يكون لكل طالب استعداد خفيا غير ما يظهر
على صاحبها من الطالبين الملتمسين لها ظاهرا والله الهادي الى سبيل الرشاد
وجه مناسبة الخاتمة للفواتح ظاهر فان ابرازها انما يكون بالهداية ان ربك لبالمرصاد
اي كاين على الصراط المستقيم ليهدي اليها تمهيد العلة للشيء بالحقيقة ما يكون
سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا فليس بالحقيقة علة له بل
لوصف من اوصافه وهو ظ هذا كالمقدمة للمباحث الاتية ولذا عنون بالتمهيد
رفع وهم وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا غير
محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ نعني به انها بذواتها اثر للفاعل ذلك لا
يحتاج الى تاثير آخر في كونها هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق
فاحسن تدبره قد اشتهر بين الطوايف ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر ان
يقال ما ذكرته مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء فاجاب بان عدم مجعولية
الماهيات بمعنى انها ليست بذاتها اثر للفاعل ممنوع وكيف لا وكل ما يفرض له اثرا
للفاعل ماهية من الماهيات فلا بد ان ينتهي الى ما يكون التاثير فيه بحسب الذات
فثبت التاثير في الذات بمعنى ان كون الانسان مثلا انسانا لا يحتاج الى الجاعل

ظاهر وبديهي ولاينافي ماذكرنا الان مرادنا ان المهيات بذواتها اثر للفاعل اى الفاعل
مستتبع لذات المعلول ثم العقل شرع من المعلول الوجود ويصفه به كما هو راى الاشراقيين
لاان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود كما هو مذهب المشائين فاذا صدرت
ذات عن العلة لايحتاج الى جاعل يجعل ذلك الذات نفسها فهي مستغنية بعد صدورها
عن العلة عن جاعل يجعلها اياها وذلك لايستلزم نفي احتياجها في ذاتها الى الجاعل
بالمعنى الذي حققناه بل تحقق ذلك الاحتياج هذا قول اجمالي وتفصيله تطلب
في حواشينا على الكتب الحكمية **تذكرة** واستبصار لما تبين لك بما قرع سمعك في
الحكمة الرسمية من ان حدوث شيء لا عن شيء محال ان الشان في الحدوث الذاتي
ايضا كذلك فما ايسر ان يحدس ذلك فاذن المعلول ليس مباينا لذات العلة ولا هو لذاته
بل هو بذاته لذات العلة شان من شيونه وجه من وجوهه حيثية من حيثياته
الى غير ذلك من الاعتبارات اللايقة وسم بالتذكرة لانه بحث مفروغ عنه في الحكمة
يتذكر ههنا ليستعان في المباحث المترتبة عليها **تبصرة** فالمعلول ذات
ليس الا اعتباريا محضا ان اعتبر من حيث نسبته الى العلتين على النحو الذي انتسب
اليهما كان له تحقق وان اعتبر ذاتها مستقلة كان معدوما بل ممتنعا لما كان فيه

افادة ما لم يتبين في العلوم المتداوله وسمها بالتبصرة **تشبيه** السواد ان اعتبر
على النحو الذي في الجسم اعني انه هيئة للجسم كان موجودا وان اعتبر على انه ذات
مستقلة كان معدوما بل ممتنعا والثوب اذا اعتبر صورة في القطن كان موجودا
وان اعتبر مباينا للقطن ذاتا على حياله كان ممتنعا من تلك الحيثية فاجعل
ذلك مقياسا لجميع الحقايق تعرف معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت
رايحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ايضا بل انما يظهر رسمها يعني ان الحقايق كلها
اذا اعتبرت ذوات مستقلة مباينة لذات العلة كما في مدارك المحجوبين فهي
ممتنعة وجودا وظهورا اما الاول فلان غير الحق الواجب بذاته لايمكن ان يكون
موجودا واما الثاني فلان الظهور انما ينشاء من ارتباطها به واما اذا اخذت
من حيث هي ثابته لها قايمة بها فهي موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود اى ظاهرة
فالاعيان الثابته اعني تلك الحقايق بذواتها التي يعتبرها الرسم ليست بموجودة
اصلا مثلا الانسان عينه الثابتة هي المهية المغايرة للحق المتصف بالصفات
المخصوصة وهي ليست بموجودة اصلا لا حقيقته لاستحالته ولا بعنوان ارتباطها
بالوجود لانها من تلك الحيثية لا ارتباط لها بالوجود اصلا بل انما يصبغ الحق به

بالوجود التي هي ههنا الا عينا لمتعلقات مما يتعلق بها اذا انا فلا يتصف لانها اطلاقها

بمعنى ان نسبة يظهر فيه فيصير الوصف المجرد عن الذات موجودا بمعنى انه يتعلق بالوجود
فان الموجود عند المحققين ما هو حقيقة الوجود وغيره لا يصير موجودا بمعنى الاتصاف
فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا حقا نعم يصير غيره موجودا بمعنى تعلقه بالوجود
وظهوره فافهم هذا المجمل فيهديك الى التفصيل فهو يحق الحق ويهدى السبيل
تنبيه لما كان منتهى سلسلة العلية واحدا والكل معلولا له اما ابتداء او بواسطة
فهو الذات الحقيقية والكل سويه وحيثياته ووجوهه الى غير ذلك من الاعتبارات
اللاتية فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات واحدة لها صفات متكثرة كما
قال الله تعالى هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن
العزيز الجبار المتكبر وجه العنوان ظاهر فان المذكور فيه معلوم بالقوة القريبة
من الفعل ما سبق **تذكرة** اخرى كانك قد تفطنت فيما نبهت عليه في المباحث
النظرية من ان اعدام الشىء بالمرة محال ان كل ممكن لما كان جايز العدم لذاته فلا يجوز
انتفاء ما هو الذات بالحقيقة اذ لا بد لكل جايز الزوال من سنخ ذات باق وينتهى
الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم والا لكان له سنخ آخر ويتسلسل فاذن كل شىء
هالك الا وجهه والواجب وحده تحل الممكنات كلها في ذلك السنخ الباقى كل

من



من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وجه العنوان ظاهر باعتبار
ان الاصل هذا البحث اعنى استحالة انعدام الشىء بالمرة من المباحث المذكورة في
الكتب الحكمية وكان الظاهر على تقدير البحث السابق ان يرسم هذا الاصل بالتذكرة
ثم يردف باستحالة انعدام الممكنات كلها مادية او مجردة بالنظر الى ما هو ذاتها
بالحقيقة معنونا بالتبصرة الا انه لما كان قريبا بحسب الاخذ فان البحث السابق معلة
ومقرب اعدادا تاما وتقريبا كاملا لم يلتفت الى ذلك وجعلا بحثا واحدا وعنون بالتذكرة
على سبيل التغليب اشارة الى غاية القرب من الافهام بحيث انه بمنزلة معروف منه هو لا
عنه يحتاج الى التذكر **تنبيه** وجه العنوان انه مما يعلم من السابق بالقوة فزوال
المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور اخرى وتجليها بوجه ثبوتى مغاير للوجه الاول حال
الظهور على الزوال باعتبار الاستلزام الظاهر هنا الغير في ذلك الاستلزام كما يقال
عدم العدم هو الوجود وبزوال الصورة الفاسدة هو حدوث الصورة الكاينة
الى غير ذلك من النظاير فهو اذن مزايلة العلة لاعتبار له وتطوره في شئون ذاته
اى زوال المعلول في الحقيقة راجع الى مزايلة العلة لاعتبار له وجميع الاعتبارات
والشئون باعتبار انفراد زوال المعلول الآخر فهم مما سبق وانه لتم فيما يلحق بقوله

فكل ما قيل او يقال اشارة الى ذلك وهذه اللمعة نافعة جدا فى تلك المطالب العالية فلحفظها
واحتفظ بها نسبة الاولى الى الثوانى ام جميع النسب لا يشابهها شئ من النسب حولك
ولا يناسبها شئ منها كل المباينة فكل ما قيل او يقال فى تقريب تلك النسبة بالنسبة
الى الافهام فهو بعيد من وجه اعنى انه ان حمل على انه ينطبق على حقيقة الامر كان
مبعدا وان لوحظ من الوجه الذى به يناسبه كان مقربا فلا تظن انه تعالى مادة الممكنات
او معروض لها الى غير ذلك من الاعتبارات التى توهما الاعتبارات . فلا كل
ما املت عيون الضبا يدى . ولا قيصا احط من سبع تسعة وعشرين حرفا
عن مقالية قاصرة بسط وطا تمهيد مقدمة لما يعقبه اذا اعتبرت الامتداد الزمانى
الذى هو محتد التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية بما يقارنه من الحوادث جملة واحدة
وجدته شانا من شئون العلة الاولى محيطا لجميع الشئون المتعاقبة ثم ان
امعنت النظر وجدت التعاقب باعتبار حضور حد حد ذلك الامتداد وغيبوبتها
بالنسبة الى الزمانية الواقعة تحت حيطته ولما المراتب العالية عليه فلا تعاقب
بالنسبة اليها بل الجميع متساوية بالنسبة اليها متحانية فى الحضور لديها
اشارة الى ان الحوادث باسرها شان واحد فان الامتداد السرمدى المعبر عنه بالزمان

وما ينطبق

وما ينطبق عليه من الحوادث بمنزلة خط واحد لا جزء فيه بالفعل ونسبة الازمنة والحوادث
المتعاقبة اليونسية الاجزاء المفروضة فى الخط اليه وتحقيقه ان الاجرام الفلكية
لها حركة واحدة بالتشخص هى التوسط بين الاوضاع المفروضة يرتسم منها فى الخيال
الامتداد السرمدى المعبر عنه فى عرف اهل النظر بالحركة بمعنى القطع والزمان مقدار
ذلك الامتداد الموهوم وكما لا جزء فى الزمان بالفعل لا جزء فى ذلك الامتداد ايضا
بالفعل ثم ان هذه الحركة تستتبع حركة المواد العنصرية فى كيفياتها المحسوسة
والاستعدادية حركة واحدة مستمرة على منوال وحدتها واستمرارها فكما لا جزء فيهما
بالفعل كذلك ليس فى هذه الحركة ايضا جزء بالفعل فنسبة الصورة المتعاقبة
الحركة تلك المواد نسبة الاجزاء المفروضة فى حركات الافلاك والزمان
اليهما بل نسبة الالوان كما فى الذنب قبل دركه المتعاقبة والكميات المتعاقبة
فى حركة الكيفية والكمية اليها فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير فى الحركة
الكيفية والكمية بالفعل كذلك لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل وما ترآى
من استمرار بعض الصور وبقائه زمانا بمنزلة ما يترآى من استمرار الكيفية و
يظهر
الكمية فى الحركتين المذكورتين فان شيئا منهما لا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا

التفاوت للحس لقلته فتخيل اليه انه امر واحد مستمر فافهم ذلك فانه اجدى من
تفاريق العصا فما ظنك باعلى شواهق العوالي هو الحق تعالى ليس عند ربك صباح
ولا مساء تشبيه اذا اخذت امتدادا مختلفة الاجزاء في اللون كخشب اختلفت الوان
في اجزائه ثم امررته في محاذاة ذرة او غيرها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع
ذلك الامتداد اليس تلك الالوان المختلفة متعاقبة في الحضور لديها لضيق
نظرها متساوية في الحضور لديك لقوة احاطتك فاعتبروا يا اولي الابصار
كشف الغطاء عينك في طي هذا الوطاء قد انكشف لك الغطاء واطلعت على مقاييس
اسرار لم ينكشف لك الان قناع الاجمال عن جمال حقايقها واستطلعت طوالع انوار
لم تطلع قبل هذا من مشارقها وجه العنوان مستغن عن البيان منها وجه احاطة
علم الاول تعالى بالماضي والمستقبل والحال على وجه متعالى عن التبدل والانتقال لما
تبين ان الحوادث لا تعاقب لها بالنسبة الى الله تعالى بجميع الحوادث حاضرة لديه
من غير ترتب وتعاقب ومضي واستقبال فهو تعالى عالم لكل منها في وقتها من غير
تبدل في ذلك العلم المحيط اصلا ويعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا
ايضا من غير اتصافها بالنسبة اليه بشيء من المضي والاستقبال والنسبية الشايع

اقرب تمثيل في تقريب ذلك الى الافهام فانه مما لم يظهر على كثير من اهل الجدال حتى تاهوا
في تيه الضلال ووقعوا في دايرة القيل والقال حتى ان المتكلمين قالوا ان العلم قديم
والتعلق حادث ولا يخفى ان هذا يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث في الازل لان
العلم ما لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه عالما بذلك الشيء الا بالقوة كما ان البصر
اذا لم يتعلق بشيء لم يتصف صاحبه بكونه مبصرا اياه بالفعل والحاصل ان انكشاف
الشيء المعين لا بد فيه من تعلق العلم به ولا يكفي فيه حصول صفة العلم الذي يثبتونه
من غير تعلق به والا لكان الواحد منا حال ذهوله عن الاشياء عالما بها وهو بط و
الحكماء لذلك انكروا علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي وجميع ذلك لعدم اطلاعهم
على جلية الامر **ومنها** كيفية وجود الحوادث وزوالها فان وجودها عبارة عن
انقراضها باعتبار الحضور لدينا وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة الينا ووجه
حضورها وغيبوبتها بالنسبة الينا ان المشار اليه بقولنا الان امر متعين موهوم
واقع بين طرفي المنفصل والاتي كالان المفروض في الزمان والحركة الحاضرة المفروضة
في الحركة الامتدادية فالانانية ايضا من الحوادث فكل ما قارن من حدودها المفروضة
لحد مفروض فيه من انانيتنا المدركة فهو حاضر لدينا وما سواها فانا نصف قبل

ذلك بالمقارنة للحد المفروض من الآنات فهو ماض وان لم يتصف بعد وسيتصف
فهو مستقبل والتخلص عن الشبه التي يلزم على تحقيق سبب حالها على طور اهل النظر
وعن التكلفات الشاقة التي يلتزمونها في ذلك على النحو الذي يلايم طباعهم ويوافق
ما وقع من صداع كلمات ائمتهم القائلين اسماعهم بما لا يخفى شناعته على من خلص ذائقته
عن عراقة المراء وسلم بصيرته عن غشاوة الابتراء يعني ان تحقيق سبب وجود الحوادث
مبحث مشكل في الحكمة الرسمية وذلك لان سبب وجودها ان كانت قديمة يلزم قدم
الحادث وان كانت حادثة يلزم الدور او التسلسل فاجابوا عن ذلك باستناد الحوادث
الى اسباب معدة لها غير متناهية ممتنعة الاجتماع وهي الاوضاع الفلكية المستحصلة
بحركتها السرمدية وكل من تلك الاوضاع مسبوق بغيرها لا الى نهاية وزعموا ان التسلسل
في الامور الغير المجتمعة جايز لعدم اجتماع آحادها فلا يتمكن من التطبيق بينها الذي
هو مدار البرهان الدال على استحالة التسلسل عندهم وانت خبير بما فيه لان عدم اجتماعها
في الخارج لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى فرض الانطباق بينها وايضا
لما كان اوايل الصادرات على الواجب هي العقول المجردة وهي قديمة فكيف يتصور
صدور الحوادث عنها وارتباط تلك الحوادث بتلك الامور القديمة في سلسلة العلية

فحاولوا

فحاولوا التفصي عن ذلك بان الحركة لها جهتان احديهما حيثية ذاتها وهو كون
الجسم بحالة يصح ان يفرض له في كل آن فرد من الاوضاع غير الفرد المفروض في الآن السابق
واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط بين الاوضاع وهي بهذا الاعتبار حادثة ثم عرض
ان النسبة المفروضة له بحسب القرب والبعد من النهاية المفروضة في كل آن غير المنقرضة
له في آن آخر فالحركة قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة فهي
مستندة من حيث الذات الى القديم ومن حيث العوارض مستندة اليها الحوادث
ولا يخفى ان هذا الكلام غير منقح فان تلك العوارض اما مستندة الى الذات والمفروض
انها قديمة او الى مباديها وهي ايضا قديمة او الى غيرهما وهو مستلزم هذا كله في علة
وجود الحوادث ولنا علة زوالها فيه ايضا اشكال لان سلسلة الحوادث
المتعاقبة المنتهية الى ذلك الحادث هي الجزء الاخير من العلة التامة عندهم بمعنى
ان جميع تلك الحوادث لها مدخل في وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق
وعدمها الطاري فاذا وجد ذلك الحادث فلا يمكن زواله الا بزوال علته التامة
وعلته التامة مركبة من المبادي القديمة وتلك الحوادث المتعاقبة من حيث
انها كانت موجودة ثم صارت معدومة وزوال المبادي القديمة ممتنع وكذا زوال

تلك الحوادث من هذه الحيثية فانها الى الابد متصفة بانها صارت معدومة بعد
ما كانت موجودة وهي بهذا الاعتبار كانت متممة العلة التامة وزوالها بهذا الاعتبار
تم فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته التامة على حالها فطلبوا التخلص عنها بان
تلك السلسلة علة لوجود الحادث بشرط انتفاء حادث معين هو المانع من وجود
ذلك الحادث فاذا وجد ذلك الحادث المانع زال العلة التامة بزوال جزءها اعني
انتفاء المانع الذي هو معتبر فيها فان وجود المانع مستلزم لزوال انتفائه فان
اورد عليه انه يلزم ان يعود ذلك الحادث المانع على تقدير كونه جائز الزوال لتحقق
العلة التامة بجميع اجزائها فلهم ان يدفعوا ذلك بان عدم المانع السابق على
وجوده جزء لعلة الحادث لا عدمه المسبوق بوجوده فزواله بعد وجوده لا يصير متمما
للعلة التامة اولان اتصاف الحادث بالعدم بعد اتصافه بالوجود يستلزم امتناع
اتصافه بالوجود ثانيا بناء على استحالة اعادة المعدوم والامور المذكورة علة
تامة لوجوده بشرط انتفاء اتصافه بالعدم بعد الوجود فمثل الانتفاء جزء آخر
من العلة التامة وهي مفقودة تم ثم يبقى ان ذلك الحادث المانع يحتاج في زواله
الى حادث آخر مانع عنه وهكذا فاما ان يدوم ذلك المانع فيلزم عندهم زوال

كل

كل حادث من حدوث حادث ابدي وهو غير لازم عندهم او يزول فيكون هناك
حادث آخر مانع عنه وهكذا فيلزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث
يستند كل واحد من آحادها الى واحد من الآحاد الاخرى في زوالها وهو متفق و
المخلص عنه ان يقال ان الحادث المانع هو من آحاد سلسلة الحوادث المتعاقبة
لا خارج عنها فاذا اقتضيت سلسلة الاوضاع الفلكية الحادث معين كوجود
صورة معينة فتلك الاوضاع علة لوجود تلك الصورة بشرط عدم وجود الوضع
المقتضي لانتفاء تلك الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية بعينها تنساق الى وجود
ذلك الوضع المانع من وجود تلك الصورة فينتفي تلك الصورة عند وجود ذلك
الوضع ويحدث صورة اخرى يقتضيها ذلك الوضع ثم يبقى على ذلك انا ننقل الكلام
الى زوال ذلك الوضع فان كان لحدوث الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم ان الوضع السابق
بوجوده وزواله علة لحدوث الوضع اللاحق لزم الدور وان كان لزوال الوضع السابق
وقد كان زواله جزء اخيرا من علة حدوثه مجامعا له فيلزم كون علة الحدوث و
الزوال امرا واحدا بعينه تم ان تمام ما فرض علة للزوال من المبادي القديمة و
الاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع السابق على هذا الوضع الذي فرضناه هو

بعينه علة الحدوث وان كان زوال ذلك الوضع لزوال امر آخر خارج عن سلسلة الاوضاع
او الحدوث لامر آخر كذلك لزم ان يكون هناك سلاسل غير متناهية من الحوادث تستند
آحاد كل منها في زوالها الى آحاد اخرى في وجودها او زوالها والحوادث الغير المتناهية
لا تنتظم الا بالحركات الغير المتناهية فيلزم ان يكون في الوجود اجسام غير متناهية
متحركة وهو باطل وهذا مما لا يمكن التفصي عنه بوجه يخلو عنه حزازة اذ غاية ما يمكن
ان يقال ان هذه الاوضاع غير موجودة في الخارج بل هي مفروضة كالآنات المفروضة
في الزمان والحدود المفروضة في المسافة كما صرح به الفارابي ولذا لم يكن موجودة
في الخارج لا يقتضي علة موجودة ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع وان سلم
انها غير موجودة فهي ليست فرضية محضة ضرورة ان الوضع المقارن للآن غير الوضع
المقارن للآن غير الوضع المقارن لمثل الآن من الامس لان العقل يشير الى هذا
الوضع ويحكم عليه بانه مقارن لهذا الآن وبانه ليس مقارنا لذلك الآن حكما صادقا
مطابقا للواقع ولو حكم بعكس هذا لم يكن مطابقا للواقع ولو كان فرضا محضا
لم يكن احد الحكمين اولى بالصدق من الآخر فيجب ان ذلك الوضع غير موجود في الخارج
الا انه ليس بخال من الوجود ولو بالقوة القريبة قربا لم يكن له في الآن السابق فلا بد له

من علة

من علة ثم اذا زال عنه هذا النحو من الوجود فلا بد له من علة ايضا فان الوصف الذي
لم يكن لشيء ثم ثبت له لا بد له من علة ثم اذا زال ذلك الوصف عن ذلك الشيء فلا بد له
ايضا من علة ض سواء كان ذلك الوصف وجوديا بالفعل وبالقوة او غيرهما الى اي معنى
كان ولا مخلص عن تلك الشبه والشكوك الا بما حققناه من حال الحوادث انها
ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه لكن يفرض فيه امور متكثرة بحسب الفرض
متبدلة بحسب النسب الواقعة بينها متغيرة بحسبها من حيث المقارنة وعدمها
وتلك النسب الواقعة بينها معلولة لذلك الامر الواحد في دفعة واحدة كما وصف
فيه في المتن **ومنها** سر النسخ اي الحكمة والغاية المطلوبة منه وهي مراعاة المصالح
التي هي مقتضى خصوصيات الازمنة وما يقاربها من الاستعدادات وحقيقته
وهي مقارنة بعض الحدود المفروضة في الحكم التشريعي المستمر لحدود المفروضة
في حكم الايجادي المستمر وانه ليس فيه ما يوهم نقصا اي نقصا في الاحكام الالهية
كما يختلج الاوهام العامية من ان الحكم بحرمة الشيء يناقض الحكم بحليته كان
الحكم بوجوده تناقض الحكم او بعدمه او نقصا كما يتوهمه بعض الدهماء من ان الحكم
بحلية الشيء والحكم بحرمته يتناقضان فيلزم الجهل على الحاكم اولا وآخرا ض ان احد

الحكمين كما ذكره ويقرب من هذا ما ينقل عن بعض التابعين في سلوك مسلك التحقيق من
استشكاله حكم الفقهاء بنجاسة الخمر نجاسة عينية مع اباحتها في الاديان السالفة
وذلك توهم بعيد عن امثاله فان معنى النجاسة العينية لا ينافي تقيدها بالزمان اذ ليس
معناها انها مقتضى ذات الخمر كيف والاحكام الشرعية جميعها وضعية بل معناها
كونها نجسا ما دامت حقيقته باقية في زمان نبينا محمد عليه السلام ولا ينفك عنها
حكم النجاسة الى ان يستحيل الى الخل فيبقى تلك الحالة بزوال صورتها النوعية وبحدوث
الصورة النوعية الخلية فهذا هذا واعجب منه ما تكلفه بعض من تلاه للتفصي عن
هذا الوهم الذي تخيله شكا عظيما حقيقا بان يشمر عن ساق الاجتهاد في دفعه
فقال ان الخاتم عليه السلام كان هو الواقف على حقايق الاشياء والمستجاب في قوله
اللهم ارنا الاشياء كما هي ولذلك ظهر عليه ما خفي على من قبله من الانبياء من حرمتها
بعينها وهذا العذر اشد من الجرم ولست عارضا لك ولتقف على جلية الحال بتوفيق الله
تعالى وهو الموفق لكل خير وكمال فان الحكم التدويني اي التشريعي سماه بذلك لكونه مدونا
كلف الناس بالتدين به يحاذي الحكم التكويني اي الايجادي والحكم الاول عند المحققين
ينشاء من الكلام الذي هو صفة حقيقية منشاه من المقارعة العينية الواقعة
من

من العلم والارادة والحكم الثاني من القول المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والحكم التكويني القولي واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا
بحيث يمتنع التخلف عنه عقلا والحكم التكويني الكلامي واجب الاطاعة وجوبا وضعيا
شرعيا يمتنع التخلف عنه شرعا بعنوان الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوبه كما ان
العقل يمنع التخلف عن الاول ويحكم بامتناعه فافهم فكما ان التفاوت هناك في
نظر المحبوسين في مطمورة الزمان الملاحظين من مضيقه للحال فكذا الحال ههنا
لا تغير ولا انتقال الا في نظر من يتغير عليه الماضي والحال والاستقبال **تذكرة** وجه
العنوان بذلك ظاهر وهي ههنا شروع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض
احواله ان الحقيقة الواحدة يظهر على البصر بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض
المادية بشرط حضور المادة وملائمة وضع معين من محاذات وقرب وعدم حجاب
الى غير ذلك وهي بعينها يظهر في الحس المشترك بصورة تشابههما من غير اشتراط
وهي في الحالتين يقبل التكثر بحسب الاشخاص كصورة زيد وعمرو وبكر ثم يظهر تلك
الحقيقة في العقل بحيث لا يقبل التكثر ويصير الافراد المتكثرة في الصورة المبصرة
والمتخيلة متحدة في الصورة العقلية ثم الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر

فان صور الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة وهي من حيث صورة جنسها
جنس آخر يقابله واذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقايق ولا اعتبارا
لتحد الكل في صورته كالشيء والممكن العام مثلا فتبصر فاذا تذكرت ذلك فتجد سر ان
الصور ولو عقلية غير الحقيقة بل هي ملابسها المختلفة عليها باختلاف المشاعر والمدارك
ثم ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية قد يظهر في صور متكثرة متخالفة المختلفين
في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر فقد يتعاكس الصورتان في الموطنين
اعني انه يظهر احدهما بصورة خاص في موطن والأخرى بصورة اخرى في ذلك
الموطن ثم يظهران في موطن آخر على عكس الصورتين فيظهر هذا بالصورة التي كانت
للأخرى والأخرى بالصورة التي كانت لهذه كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء
الى غير ذلك من الأمور المعلومة بممارسة التعبير فاتقن ذلك فانه مدرك عزيز
المنال وجه العنوان يظهر مما سبق في نظايره ويحصل هذه التبصرة ان الحقيقة مغايرة
لجميع الصور التي يتجلى فيها على المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية
مغايرة من حيث ذاته لا من حيث الوجود وان تلك الحقيقة في حد ذاتها الظهور
بصور متخالفة مختلفة الأحكام وان جميع الصور التي يظهر هي بها متساوية الأقدام

بالنسبة

بالنسبة اليها وليس بعضها اولى بها من البعض في حد ذاتها بل انما تختص تلك
الصور بعينها لها لاحكام المواطن والمشاعر فالعلم حقيقة واحدة يظهر في موطن اليقظة
بصورة عرضية محتجبة عن الحس مدركة بالعقل كلية وبالوهم جزئية وهي بعينها يظهر
في موطن الرؤيا بصورة جوهرية اعني صورة اللبن وكما ان الظاهر على المدارك
في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم الا انه
يتجلى في كل موطن بصورة بعينها لها ذلك الموطن ثم ان المحجوب المنغمس في احكام
الطبيعة التي لا تعرف الحقايق الا بصورها لتعودها بالعوايد المالوفة الطبيعية منكر
الحقيقة عند تبدل الصورة ولا يعرفها لتحولها في ملابسها لكن العارف المدرك
الذي له نفس قوية لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات المواطن ولا يحجبها حكم موطن
عن احكام المواطن الأخر يعرفها في ساير ملابسها ولما كان هذه النكتة خفية مخالفة
لما انكر في الطباع المنهمكة في العوايد المالوفة مع جلالة شانها وكونها مرقاة الى
الاطلاع على اسرار بقيته امر باتقانها واشار الى نباهة شانها بقوله فاتقن ذلك
فانه مدرك عزيز المنال حيث وسمه بكونه معلوما بالقوة مما سبق كانت فيما
فرع سمعك من هذه المقدمات اطلعت به على حقيقة الانطباق بين العوالم فانها

باسرها صور لحقيقة واحدة مخالفة من جهة تخالف احكام المواطن التي يتوطنها النفس
في مدارج صعودها ومدارك هبوطها والمدارك التي هي مقتضى تلك المواطن بل على
حقيقة العوالم فانه صور يظهر على النفس في موطنها بل انكشف عليك اسرار غامضة من
احوال المبدأ وظهوره في الكثرات فان ذلك يتحصل ويتقوم بالنفس ومراتبها واسرار
المعاد من ظهور الاعمال والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنياوية بالصور الخاصة
وفي النشأة الاخروية بالصورة التي يقتضيها احكام تلك النشأة كما فصل في الشريعة
الحقة ويتيسر عليك مشاهدة الواحد الحقيقي في الكثرات من غير شوب ممازجة ولا
انفصال ويسلف بك الحقايق مما انباء عنه لسان النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال
في المواطن المعادية بصور الاجساد وكيفية وزن الاعمال وسر حشر الافراد بصور
الاخلاق الغالبة واطلعت على سر قوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين فان الاية
بظاهرها تدل على احاطة جهنم بالكافرين في الزمان الحال ولا حاجة الى صرفها عن
الظاهر بناء على التحقيق الذي سبق فان الاخلاق الرذيلة والعقايد الباطلة
التي هي محيطة بهم في هذه النشأة هي بعينها جهنم التي ستظهر في الصورة الموعودة
عليهم كما انذرهم الشارع عليه السلام الا انهم لا يعرفون ذلك لعدم ظهورها في هذه

النشأة

النشأة عليهم في تلك الصور وهم لفرط جهلهم بالحقايق لا يعرفون الحقايق الا بصورها
واما النفس المحيطة بالحقايق وتقلبها في الصور بحسب المواطن فتعرف حقيقة الامر
بل قد ينعكس ذلك الى مرآة خياليته التي هي مشكوة مصباح النفس فيشاهد تلك
الصور باعيانها كما هو شاهدة للصور المحسوسة فان النفوس القوية لا يشغلها
شان عن شان ولا يحجبهم موطن عن موطن وان لم يكن هذه الحال دايمة لهم
بل مختلفة بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال كما ورد في الحديث المشتمل
على رؤيته عليه السلام للجنة والنار وهو في الصلوة حذاء الحايط وربما يشغل
بعض المكاشفين مشاهدة صور ذلك الموطن عن صور هذا الموطن على عكس حال
المحجوبين كما سمعت من استادي العالم الفاضل محي الملة والدين رحمه الله نقلا عن
بعض من لاقاه من الثقات انه كان في بعض نواحي فارس رجل من الاولياء فدخل
عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا وكان ذلك الولي مستغرقا في حاله فلما نظر
اليه قال للخادم اخرج هذا الحمار فلم يكن يرى منه الا صورة الحمار ثم بعد ان زال عن هذه
الحال اخبره الخادم بما جرى فقال لما قلت الا ما رايت ولم اكن ملتفتا على ما تقول وقوله
تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وفعل الخاتم

الفائح عليه وعلى آله افضل الصلوة والتحية الذين يشربون في آنية الذهب والفضة
انما يجرجر في بطونهم نار جهنم فان ظاهرها يدل على وقوع هذه الحال في الحال وكذا
الحديث يدل على وقوع الجرجرة في الحال والجرجرة بمعنى الصب وهو مستعد فيكون
فاعل قوله يجرجر الضمير الراجع الى الذين ونار جهنم مفعولا وبعض الجرية وح فهو
لازم وفاعله نار جهنم وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ان الجنة قيعان وان غراسها
سبحان الله وبحمده فان الحديث يدل على ان هذا القول بعينه غراسها الى غير ذلك من
غوامض الحكم والاسرار الالهية وعلمت ان جميع ذلك على الحقيقة لا على المجاز والتاويل بل
كما انتهى اليه نظر بعض الواغلين في الفحص عن الحقايق بطريق البحث البحت فانه تصور
ظاهر كما لا يخفى منها حقيقته قوله عليه السلام الدنيا مزرعة الآخرة فانه كما
ان البذر هو مادة ما ينبت منه بل هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطها بصورة الشجرة
واغصانها واوراقها واثمارها فكذا الاعمال والاخلاق المكتسبة في الدنيا مادة
الجنة والنار وهي يظهر في ذلك الموطن بصورتهما وصور ما يظهر فيهما من
اللذايذ والمكاره ثم لا اشكال في الشك والتحقيق وقد فصلنا مضمونه في الحاشية
السابقة **شك وتحقيق** لعلك تقول كيف يكون العرض بعينه هو الجوهر وكيف

يكون

يكون المعنى واحدا والحال ان الحقايق مختلفة بذواتها فنقول قد لوحنا اليك ان الحقيقة
غير الصورة فانها في حد ذاتها وصرافة سذاجتها عارية عن جميع الصور التي يتجلى
بها لكنها تظهر في صورة تارة وفي غيرها اخرى والصورتان متغايرتان قطعا لكن
الحقيقة المتجلية في الصورتين بحسب اختلاف الموطنين شيء واحد اشبه ما يقوله
اهل الحكمة النظرية ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة به محتاجة
اليه ثم هي في الخارج قائمة بانفسها مستغنية عن غيرها فاذا اعتقد ان حقيقة
تظهر في موطن بصورة عرضية محتاجة وفي آخر بصورة مستقلة مستغنية لم يقل
بصورة جوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي فانه يخالف ما
اصطلح عليه اهل ذلك الفن فانهم عرفوا الجوهر بانه الممكن الذي اذا وجد في الاعيان
لم يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه مع وجوده في الذهن وافتقاره اليه انه لا يحتاج
الى المحل المقوم في الوجود الخارجي وعرفوا العرض بانه الممكن القايم بالغير فالجوهر الموجود
في الذهن جوهر وعرض معا لصدق تعريفهما عليه والموجود في الخارج جوهر لا
عرض فالتشبيه في ان العرضية ثابتة للجواهر باعتبار وجودها في الذهن منتفية
عنها في الوجود الخارجي ولما لم يكن ذلك ملاك الامر بل العمدة على ما تحصله الذوق

الصحيح وكان الغرض منه تانيس المستعدين من الممارسين لذلك الفن حتى لاينبو طبعهم
لمنافرته لما تعودوه قال فاجعل تانيسنا تكسر به صولة هو طبعك عنه في بدو النظر حتى
ياتيك اليقين وتصعد الافق المبين وترى بعين العيان ما يعجز عنه البيان ويتشرف
على حقيقة قول سيدنا النبي المبعوث لتتميم بناء البناء والانباء النوم اخو الموت وقول
صاحب سره وباب مدينة علمه عليه وعليه الصلوة والسلم الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا لزيادة كشف وسمي به لانه تفصيل لما سبق وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لاخفاء
فيه اراءيت الحقيقة الواحدة كيف ظهرت على القوة العاقلة بصورة وحدانية
لطيفة مجردة ثم ظهرت على الحواس متخالفة كثيفة مادية فكانها تنزلت مع النفس
عن صرافة تجردها ووحدتها الى التكثف والتعدد فاذا تنزلت النفس الى مرتبة الحواس
وصلت الى غاية التكثر واذا ارتقت الى مرتبة التجرد توحدت هي فالحقايق مع النفس
صعودا وهبوطا فهي اذن موجودة في النفس لاخارجا عنها وهي تصاحبها في مواطنها
المختلفة وتصبغ في كل موطن من مواطنها باحكامه من الوحدة والكثرة واللطافة
والكثافة ومن ثمه اقول ان شان العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي
المحصل عما يلي الجنبة السافلة من النفس ونهايته في المشاعر الظاهرة وتوحيد

الكثير وذلك في العلم الحقيقي الاجمالي المتقوم عما يلي الجنبة العالية من النفس وكماله
في المدرك الشهودي المعبر عنه بنور الولاية وهو مرتبة من مراتب صفاء النفس
لامزيد عليه واذا كان لها مراتب متفاوتة ويليه في الشرف مرتبة الذوق وهو قد
يكون فطريا وقد يكون مكتسبا كما في طبع الشعر والالحان والبلاغة وغيرها الا ان
الذوق الفطري الذي يلي مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا ولو وجد لاستغنى بالكلية
عن المحافظة بخلاف ذوق الشعر والالحان وما يقرب منهما **رمز** فالميزان الذي
هو محك الكثرة انما هو بالنفس وفي النفس فاذا اغمضت عنها وعما يظهر عليها في
مدارك هبوطها ومدارج صعودها ما وجدت الا عينا ساذجة عن كل حيز وغيره
بل ما وجدت اذ وجدت فاطفي المصباح اذا طلع الصباح ووجه العنوان ظاهر ولما
كان من حق الكرم كونه بين الكشف والكتم لم يرخص الحال التعرض له بمزيد الكشف و
التفصيل وهذه قلب هذه اللمعة واصلها الذي ساير اجزائها بمنزلة فروعها و
شعبها والسابق واللواحق كافيه في تحقيقه لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد
تنبيه فالنفس كما يظهر مادة جميع الصور وارض كل الحقايق منها يثبت اصولها
وفيها ينبت فروعها فهو الكتاب الجامع والاسم الاعظم والعرش المحيط الذي هو

مستوى الرحمن المقتضى بالرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات بتفاصيلها وبها و
فيها يتعدد النفس الرحماني الواحد في حد ذاته وسمي به لانه مذكور بالقوة في الحقيقة واحدة
مادامت عقلا صرفا فاذا تحركت هابطة وظهرت في النفس عددتها النفس بالهام الاستعداد
الذاتي لقبول احكام التنزلات فصارت عددا وهذا معنى قول قدماء الاساطين من
الحكماء العدد عقل تحرك فاعرفه فقد انكشف لك الامر بقدر ما يمكن كشفه اشارة الى
ان ما بين لفظي العدد والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقي المنبه على الاشتراك
فيما بين معنيهما ومن يتتبع اللغة العربية المعربة عن الكل وجد فيه لطايف مفصحة عن
اصول الحقايق كما تعرض لتفصيل نبذ منها بعض المتاخرين من اهل الذوق الكامل جزاه الله
عن طلبة الحقايق خير الجزاء تكملة في تحقيق النفس الانساني ووجه التطبيق بينه و
بين النفس الرحماني ووجه العنوان به ظاهر لان الغرض الاصلي من الرسالة تحقيق
المبداء والمعاد وقد حصل ذلك مما سبق من الفصول لكن الاشارة الى بعض اللطايف
المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصود فانه اخص خواص النفس التي هي مرجع الكلام ثم
ان النفس لما تم بشعورها امر الظهور اقامت امر الاشعار بنفسها الهوائي المقطع
بالتقطيعات الحرفية فكان النفس الرحماني ظهرت فيها وبها تعدد الحقايق المتعددة

ظهرت

ظهرت بنفسها الانساني ايضا بسببها بصور الكلمات المختلفة فكانها صدى الاصل
الحقايق وعكس لصورها انعكست منها لشدة صقالتها الى ما يناسبها من الهواء لما
بينه وبين الروح الحيواني الذي هو مستواها الاول من المجانسة ثم ذلك الصدى راجع
الا الى النفس وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها فرجع الامر كله الى النفس فاذا رجعت
الى الله فقد تم الامر الا الى الله تصير الامور يعني كان الكلمات صداء لتلك الحقايق
فكان الحقايق باعتبار صورها العينية اصوات غيبية وتلك الكلمات صداؤها
وتلك الحقايق اصواتا اصلية والالفاظ عكسها اللايح على مرآة الهواء ولشدة صقالة
النفس واستدعاء الصقالة ظهور ما في الصقيل من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها
والمناسبة بين النفس والهواء المجانسة الروح الحيواني الذي هو متعلق النفس
ابتداء فان الروح الحيواني جوهر هوائي وهذه المناسبة اقتضت انعكاس ذلك
الصداء اليه والله اعلم **ختم ووصية** قد اودع في تلك الفصول اصول ان تقتبسها
سهلت عليك الغوامض الالهية واتضحت لديك الحقايق الجلية فصنها عن غير اهلها
ولا تضن بها على اهلها فان ترك الاول اضلال من حيث اضاعة تلك النفايس و
وضعها عند من لا يعرف حقها ولا يتمكن من القيام بمواجب حفظها والعمل بمقتضاها

حالا وقولا وفعلا واضلاله من حيث ان الملقى اليه اذا لم يفهم حقايقها تشوش عليه
تقربه من المجاهدات الحقة المنطبقة على التفاصيل المكلف بها العامة التي اخذها عن
السنة حملة الشريعة الحقة فظل هايما في مهاوي الحيرة وضل ضلالا بعيدا ولهذا ترى اكثر
مشتغلي زماننا بالمعارف قد ضلوا لمصاحبة ائمتهم ومجالسة اجلتهم كانهم لم
يستفيدوا منه الا خباثة الاعتقاد ورذايل الاخلاق وفرط الاعجاب بهم ويباهي بهم صنوف
الدهر من انتظام امور معاشهم ولا يكادون يفقهون قولا ولا يستطيعون عنها حولا
ترى غالبهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات ما لهم علم بمواردها ومشارعها
وينقلونها الا على وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعها وجمعوا ما لا يشمون رايحته
من كتبهم جعلوهم يحسبون انهم يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل
اعاذنا الله وساير المسلمين من الضلال والزلل ووفقنا لما يغنينا من العقد والقول
والعمل ولله الحمد حمدا يوافي عيد نعمه ويكافي مزيد فضله وكرمه والصلوة والسلام
على سيدنا محمد واله واصحابه وتابعيه واحبائه والحمد لله رب العالمين ولا عدوان الا على
الظالمين وهذا الثاني ظلم ووبال وعليك بتعرف الاشتهال بكثرة الاختيار وابيات
والاعتزار بظواهر الاثار فهذه الطبقة في الناس اعز من الكبريت الاحمر بل لا يكاد يوجد

الابد الاكحل الانذر واعلم ان ما يلحقك من الوحدة في سوقها الى اهلها اهون مما يلحقك
في افشائها عند غيرهم فان الاولية تاخير والثاني تفويت والمؤخر يتدارك دون الفايت وانت
تعلم ان الزمان قد فشى فيه الحسد والعناد وشاع الجهل والاحترازي في البلاد فكن على بصيرة
في امرك هذا اعز غيرة في سرك وجهرك وتيقن ان بث الحقايق الى غير اهلها مذموم في الطرق
كلها وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية وتعاضدت فيه الاشارات المولوية ولا
تضيق صدرك مما ينكره قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرن جهل غيرك بك علمك بنفسك
وكن متعرضا لنفحات الله تعالى في ايام دهرك فان للاوقات خواص يعرفها العارفون
واذا اوردك رايد النظر هذا المربع المقدس والموقف المونس فقل لاهلك من القوى
المدركة امكثوا اني انست نارا لعلي اتيكم منها بقبس او اجد على النار هدى واخلع
نعليك انك بالواد المقدس طوى ولا تغتر بحبال اهل الجدال فانه سحر مفترى والق
ما في يمينك تلقف ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى ولا تنسني
في اوقاتك واشركني في صالح دعواتك والصلوة والسلام على المقدسين خصوصا
سيدنا سيد الكل نبي الكل وعلى اله وصحبه اجمعين والحمد
لله رب العالمين



سألتني يا اخي ايدك الله ووفقك الله تعالى بروح منه وحسن التوفيق وتعالى من حضيض
التقليد الى يفاع العيوق عما ورد في خطبة الزوراء من قوله والصلوة منه على المرتبة
الجامعة لجميع صفاته وذكرت انه وقع في بعض النسخ على مرتبة الجامعة وانه قد
اغلطك ما ابداه بعض الدهاس النكرة في ذلك والتعيير عليه والقسا في ذكر ذلك
ما يدفع ما ابداه فيها انا اذا اتصديت لاسعاف مسؤلك بعد تمهيد مقدمة هي ان هذا
النمط من الكلام يتعالى عن مدارك الاوهام بل عن مدارج اكثر العقول والافهام
فضلا عن اذهان من يجد وحدوا العوالم فلا ينبغي ان يبالي بقبول اولئك وانكارهم
ولا يليق ان تكترث بمادهم في الرد واصرارهم بل يحق ان يعبأ بهم في خلافهم ووفاقهم ولا
يرهب منهم ولو كانوا في عزة وشقاق وفي الوصية التي ختمت الرسالة بها غنية عن ذلك

حيث

حيث قيل ولا يضيق صدرك ممن ينكر قدرك وكن كما قال افلاطون لا يضرك جهل غيرك
بك علمك بنفسك ولقد صدق بعض الاصدقاء حيث عاتبني بانك قد وصيت بالعمل به
حيث تالفت في الامر بصونها عن غير اهلها ثم لم تحافظ على هذه الوصية بل اوردتها
مورد التهاون والتقصير حتى وقعت في ايدي عصابة ما لهم ههنا حظ سوى التنكير ولكن
معذرتي في ذلك ان الاطلاع على سرائر القلوب لا يتيسر الا لعلام الغيوب وكفاك في ذلك
ما نطق به الوحي الالهي من احوال المنافقين الذين لبسوا امرهم على سيد المؤيدين
بالانفس القدسية عليه افضل الصلوة والتحية حتى كشف الله تعالى على نبيه صلى الله
عليه وآله وسلم عوارهم وعرفه ما يزيح عنه وعن اصحابه اضرارهم ثم اعود الى المقصود
فاقول من الامور البينة ان كل موجود من الممكنات يدل على وجود صانعه دلالة
عقلية قطعية فهو بهذا الاعتبار مظهر له وقد عبر عن تلك الدلالة في القرآن المجيد
بالتسبيح والحمد حيث قال وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم
ولما كان روح النطق والامر المقصود منه الاعلام عبر عن هذه الدلالة بالنطق في
قوله تعالى انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقد يقع للنفوس المشرقة ان يتفق لهم
محاكاة هذه الدلالة بالنطق الظاهري فيسمعونه كما ورد في الحديث من سماع

اصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بسبب استضاءة مشكوة مشاعرهم بانوار صحبته
صلى الله عليه وآله وسلم بتسبيح الحصاة في كفه القدسية ولقد بالغ بعض ائمة الكشف
والتحقيق حيث قال خرق العادة انما هو في سماع ذلك التسبيح لا في نفسه فانه واقع
دائما ومن اتقن الاصل الذي اشير اليه في تلك الرسالة من نسبة الصور الى
المعاني لا يحتاج الى مزيد تقرير في هذا المطلب ثم من المحققين من راى ان كل ذرة
من ذرات الوجود مظهر لبعض الصفات الكمالية الالهية وهو الصفة الغالبة
احكامها عليه وان اشترك جميعها في مظهرية الصفات التي يتوقف عليه الايجاد
وفي الدلالة عليها كالعلم والقدرة والارادة لكن الغالب على كل نشاة من النشات
حكم صفة من الصفات كالمجردات فانها مظاهر التنزيهية والاجسام فانها
مظاهر الصفات المقابلة لها بل كل فرد من افراد الموجودات واقع تحت تربية
اسم خاص من اسمائه تعالى هو ربه لا يشاركه فيه غيره من الموجودات ثم ان النشاة
الانسانية مظهر جميع الاسماء والصفات اذ قد اجتمع فيها جميع الحقايق من
المجردات والماديات واللطايف والكثايف الى غير ذلك من التفاصيل التي تعرض
لها متبعوا ايات الافاق والانفس فهو انموذج لجميع العوالم ولذلك سمي بالعالم

الصغير ولهذا اشار من قال **شعر** در جستن جام جم جهان پیمودم ؛ روزی
ننشستم وشبی نغنودم ؛ ز استاد چو وصف جام جم بشنودم ؛ خود جام جهان نمای
جم من بودم ؛ وربما يسمى بالعالم الكبير نظرا الى سعة احاطته العلمية حتى قال ابو
يزيد رض لو ان العرش وما حواه الف مرة في زاوية قلب العارف لما ملأه وكما قال فان قلت
اليس الانسان جزءا من العالم فكيف يزيد على الكل قلت اهل الذوق يجعلونه من حيث
الوجود الخارجي وما يشتمل عليه من الاجزاء والاحوال بحسب ذلك الوجود جزءا من
العالم حتى يكون العالم الصغير هو الموجودات الخارجي والعالم الكبير هو الانسان
بجميع ما يشتمل عليه من الموجودات الخارجية والذهنية فيزيد على العالم بالموجودات
الذهنية فان قلت العالم الكبير ايضا مشتمل على الموجودات الذهنية اذ العقول و
النفوس الفلكية ناطقة كما هو المشهور بين الفلاسفة قلت اما العقول فلا احساس
لها بالحواس الظاهرة عند القايلين باثباتها وتجردها وهم الفلاسفة على ان اهل
هذا الذوق يرون ان المجردات انما يعرفه تعالى بالصفات التنزيهية وما يعطيه نشاتها
من اللطافة والدوام على نهج واحد بخلاف الانسان الكامل فانه من حيث انه مجموعة
العوالم باسرها يعرفه تعالى بما يعطيه جميع الاسماء كما قيل **بيت** نه فلك راست مسلم

تر ملک را حاصل ؛ آنچه در سر سویدای بنی آدم از وست ؛ ومنهم من یری ان کل موجود
مظهر لجمیع صفاته تعالی من حیث دلالته علیها کما اشار الیه من قال من المحققین الکل فی
الکل ومن قال رباعی درجستن جام جم زکوته نظری ؛ هر لحظه کمان به تحقیق بری ؛ رو
دیده بدست آر که هر ذره خاک ؛ جامیست جهان نمای چون درنگری ؛ الا ان مراتب
الظهور مختلفة بحسب جلاء الدلالة وحقایقها واجمالها وتفصیلها والظاهر الجلی فی
کل مرتبة ما خلا الانسان بعض الاسماء والصفات وبعضها اخفی لایکاد یظهر احکامها
وقد یعبرون عن ذلک بالکمون والبروز ویعنون به ان جمیع الاسماء والصفات مندمجة
بنوع من الظهور فی کل موجود لکن بعضها فیه ظاهر الاحکام والآثار وبعضها اخفی
الاحکام والآثار ستورها الا الحقیقة الانسانیة فان جمیع الاسماء والصفات
فیها ظاهرة باثارها واحکامها ظهورا بینا لیس لنا ظهور اقوی منه فی شیء من المراتب
غیرها فهو کتاب منتخب من جمیع العالم لایغادر صغیرة ولا کبیرة الا احصیها
منتسبة الی العالم نسبة القرآن الی الکتب السماویة حیث حوی مع وجازته جمیع ما فی
الکتب السماویة باسرها بل جمیع الحقایق واحکامها کما اشیر الیه بقوله تعالی لا رطب
ولا یابس الا فی کتاب مبین اذا جعل الکتاب المبین هو القرآن کما فسر به بعض المفسرین

وهذه امور مقررة عند القوم مفروغ عنها عندهم ولما کانت حقیقة الحمد اظهار
الصفة الکمالیة فقد ظهر ان کل موجود بمنزلة کلام صادر عنه تعالی دال علی صفته الکمالیة
فهو حمد له تعالی صادر عنه فایجاد کل موجود هو الحمد بالمعنی المصدری بمنزلة التکلم
بالکلام الدال علی الجمیل ونفس ذلک الموجود هو الحمد بالمعنی المصدری بالمصدر بمنزلة
الکلام الدال علیه وکما یسمی نفس الکلام حمدا کذلک یسمی ذلک الموجود حمدا بذلک المعنی
ولما کان الانسان الکامل اعلی مرتبة فی تلک المنقبة من جمیع الموجودات فهو مرتبة
من مراتب الحمد مظهرة لاتصافه بجمیع الصفات الکمالیة اظهارا کاملا لا یتصور اکمل
منه فانه بلسان حاله وقاله وفعاله یدل علی اتصافه تعالی بجمیع صفات الکمال وینطق به
بتلک الالسنة کلها فهو اقصی مراتب الحمد التی حمد الله تعالی بها ذاته المقدسة وهذه
المرتبة هی المرتبة الحقیقیة المحمدیة ولذلک خص صلی الله علیه وآله وسلم بلواء الحمد
وسمی بالحماد والاحمد وغیرهما من مشتقات الحمد اسم فاعل ومفعول وفی ذلک دقیقة
یعرفها العارفون وبه یندفع شبه القاصرین اما علی النسخة التی لیس فیها الضمیر فلا
یحتاج الی مزید تقریر واما علی النسخة الاخری فلان الضمیر راجع الی الحمد فیکون المعنی
الصلوة منه علی مرتبة من مراتب الحمد هی المرتبة الجامعة لجمیع صفاته تعالی ای علی حمد

يكون حمد الله بجميع صفات الكمال وفيه اشعار باسمه صلى الله عليه وآله وسلم في هذه العبارة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم نفس الحمد الجامع الدالة على جميع صفاته تعالى كما مر تقريره و
ليس فيه انه صلى الله عليه وآله وسلم يتصف بجميع صفاته تعالى واطلاق نفس الحمد عليه
بالمعنى الحاصل بالمصدر كما مر او بطريق المبالغة كما في رجل عدل كما يشعر به تسميته صلى الله
عليه وآله وسلم بالحامد كما مر آنفا فقد ظهر منه بحمد الله تعالى على وجه يستحليه دقايق ارباب
التحقيق ويسوغ في حلوق الرضعاء الذين لم يفطموا عن رضاع لبان التقليد من افاويق
اخلاق اسلافهم وقد نزلنا في ذلك الى مداركهم لمطالع الحقايق وليصل الاهالي الى جوافهم
ولما الغالبون البالغون الى مراتب الرجال من اهل الكمال الذين اغتذوا بالارزاق
الربانية الاغذية الروحانية فلا يحتاجون الى ذلك فان قلت ما ذكرته انما يتجه على
النسخة التي يوجد فيها الضمير ليكون راجعا الى الحمد ويكون المراد بجامعية الصفات
الكمالية انه حمد مستجمع لوصفه تعالى بجميع صفات الكمال واما على النسخة التي ليس فيها
الضمير فلا يجري هذا التوجيه اذ ليس في اللفظ دلالة على ان تلك المرتبة من مراتب
الحمد ليكون المراد بجامعية الصفات الكمالية الدالة عليها قلت يمكن حمل الكلام بلا عن
الاضافة فيرجع الى المعنى الذي مر تفصيله ومع قطع النظر عن ذلك يمكن ارادة هذا المعنى

منه

منه بان يعني به مرتبة من مراتب الموجودات جامعة لجميع الصفات من حيث الدلالة
عليها فانك اذا قلت هذا الكتاب جامع لجميع صفات زيد لم يتبادر منه الا الدلالة
عليها ولو لم يكن في هذه الصورة التبادر فلا يتبادر خلافه ايضا فيمكن حمله عليه من غير
نكير هذا ومن الاصول المقررة عند ائمة الكشف والتحقيق انه كما ان للصفات احكاما في
الذوات كالعلم فانه يصير به الذات عالما والقدرة يصير بها قادرا الى غير ذلك كذلك للذوات احكاما
في الصفات فان العلم ما ينسب به الى الذات القديمة يصير قديما وذاتيا وباضافته الى الحادث
حادثا او مستفادا من الغير وقس عليه الوجوب فانه في ذاته معنى واحد يصير بالنسبة الى الذات
الاحدية وجوبا ذاتيا وبالنسبة الى غيره وجوبا غيريا ولا شك انه اذا قيل ان زيدا يتصف
بصفات عمرو لم يرد به اتصافه بتلك الصفات مع الاحكام التي يستفيدها تلك الصفات
من ذات عمرو كتشخصها بسبب القيام به وغيره من الاحكام التابعة لقيام تلك الحقيقة
لعمرو بل المراد به اتصافه بتلك الحقيقة من حيث هي وح يظهر وجه آخر لنفي قوله فان اتصافه
صلى الله عليه وآله وسلم بجميع صفاته لا يستلزم كونه متصفا بها مع احكامها التي يلزمها
من انتسابها الى ذاته تعالى بل المعنى المفهوم منه على ما مر تحقيقه اتصافه بحقيقة تلك الصفات
من حيث هي مع قطع النظر عن الاحكام الناشئة من خصوصية ذاته تعالى على قياس ما مر

من اتصاف زيد بصفات عمرو وعما ورد في الحديث من قوله صلى الله عليه وآله وسلم
خلق الله آدم على صورته والمراد من الصورة المعنوية التي ترجع الى الصفات كما يقال
صورة المسئلة كذا على ما حققه الامام حجة الاسلام وغيره من الائمة الاعلام انما
يبتني على ما اشرنا اليه من تجريد الصفات عن الخصوصيات الناشية من انتسابها الى الذات
المقدسة تعالى كما لا يخفى على من له ادنى فطنة ولنا اذا تأملت وجدت ان حقايق الصفات
الالهية اذا جردت عن الخصوصيات الناشية عن الاضافة الى الذات كالقدم والكمال الناشين
من انتسابها الى الذات المقدسة تعالى صح اتصاف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بها كالعلم اذا
جرد عن الذاتية والكمال والشمول اللازمة لذاته تعالى والقدرة اذا جردت الذاتية عن الكمال
والشمول اللازم لذاته تعالى وقس عليهما غيرهما وما لا يمكن الاتصاف به هو الصفات من حيث
الاحكام التابعة للذات ما ورد النهي عن اطلاقه على غيره تعالى فانما يرجع الى اللفظ لا
ثبوت الاحكام التابعة للذات وليكن هذا آخر الكلام في هذا المرام فان المستبصر اليقظان
ينتفع بهذا القدر والمعاند لا يزيد هذا النمط الا استكبارا وعنادا كما قال الله تعالى
وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها حتى اذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا ان هذا
الا اساطير الاولين ولقد صدق بقراط حيث قال في الفصول البدن الذي ليس بالنقي

كلما غذوته فقد زدت شرا والكلام في اصل الرسالة مع الفرقة الاولى فكان من الاولى ان لا
يلتفت الى غيرهم لكن لما كان اسعاف مقترن دينا في دين المروة وفرضا في شرع الفتوة اقدمت
على هذه الكلمات والله يجعلها سببا لانتفاع الطالبين الصادقين ويعصمنا عن رذائل
اخلاق الهمج والمنافقين ويبلغنا واخواننا الى حيث ينكشف الغين عن العين ولا يشوب
في نظرنا الصدق بالمين ويرتفع البين عن البين ويندفع الكيف والاين والصلوة على من دنى
فتدلى الى ان جاوز قاب قوسين وعلى آله واصحابه المزكين من كل شين الفائزين بسعادة
الكونين وسيادة المنزلين فتم تحرير هذه الرسالة المشتملة على جواهر التحقيق المنطوية
على فرائد التدقيق التي اظهرها غواص ذهن الوقاد وجواس طبع النقاد من بحار افكاره
الدقيقة وبيان انظاره العميقة جلاء لاعين الناظرين وجلاء لافهام الراغبين و
جلاء لاوهام الطالبين هو الذي بمه به وفتح من زلال ينابيع حقايق الزوراء اذا
سبح ازالة الغشاوة الجهل من اعين المطالعين فيها بالعين العوراء وبيانا للسابرين
في مسالك المسائل على الناقة العمياء الخابطين في فهم كلامه خبط العشواء وهذا ما لهم
في انكاره لسان الجدال وغاد مقالهم في الآخرة الى سوء الحال واذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا
افك قديم وان الله هو السميع العليم والله يهديك الى الاستواء المستقيم تمت

ولله الحمد على نعمه العميم ومنه القديم والصلوة والسلام على نبيه الكريم المبعوث
بالخلق العظيم المبعوث للهداية بالصراط المستقيم الى جنات النعيم وعلى آله
وصحبه ذوي الفضل العميم والفيض الجسيم العظيم وبعد فهذه نبذة من الحقايق ونبذ
من الدقايق فيه نفايس المطالب الغالية وفرايد فوايد الحكمية الخفية المتعالية الحقيرة
وهي اشرف المباحث الحكمية المتعلقة بذات المبدء الاول وصفاته العلى واسمائه
الحسنى ونسبة وجود الممكنات اليه تعالى على ما حققه ذو البصيرة النافذة في
حقايق الملكوت الاعلى حررتها مع تفرق البال وتشتت الحال رجاء ان يفتح الله تعالى
على عباده وبلاده ابواب العافية ويشملهم بالرفاهة الوافية والرفاغة الكافية
انه على ما يشاء قدير وهو بتحقيق رجاء الراجين جدير ونعقد تلك الاصول بتوفيقه

تعالى في فصول **الفصل الاول** في اثبات واجب الوجود وقد افردت في عنفوان
شبابي رسالة في هذا المطلب واوردت فيها وجوه البراهين المنقولة عن ائمة
الحكمة والكلام مع ما سنح لي فيها من النقض والابرام والهدم والاحكام واقتصر
هنا على ما هو اوضح واظهر واتقن واخصر من هذه البراهين فاقول ان العقل
يقسم الموجود في اول النظر الى ما يجب وجوده بالنظر الى ذاته والى ما يجوز عليه الوجود
والعدم بالنظر الى ذاته والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن اما الممكن فوجوده
بديهي لا يحتاج الى بيان لما نشاهد من عدم بعض الموجودات سابقا او لاحقا
او سابقا ولاحقا معا واما الواجب لذاته فيحتاج الى بيان فبيانه ان النظر في
مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا به اذ لو انحصر الموجود في الممكن لم تحقق
موجود اصلا لبيان الملازمة انه على هذا التقدير تحقق الممكن اما بنفسه بدون
علة وهو مح بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان تسلسل
الاحاد الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين يكون اشياء الاحاد باسرها بان
لا يوجد شيء منها ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى
سبب بحج وجوده على عدمه وهو مح لان الممكن ما لم يجب لا يوجد ولا يتحقق الوجود

الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب
غير متحقق لجواز انتفاء كل منهما في ضمن انتفاء الكل وهذا برهان لطيف خفيف المؤنة
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهذا النظر يعطي ان بعض الموجودات واجب بالذات
من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكنات كما هو المشهور من طريقة المتكلمين
فان قلت الستم قد اخذتم في الدليل وجود الممكن حيث قلتم ان وجوده بديهي لمشاهدة
من عدمه قلت انما يتوقف هذا البرهان على وجود موجود ما وهو بديهي لا يحتاج في
اثباته الى وجود الممكن فانا نقول لا شك في وجود موجود ما فان كان واجبا لذاته فهو
المطلوب وان كان ممكنا فلا بد ان يستند الى الواجب بالبيان الذي مر ذكره او نقول لا شك
في وجود موجود ما ووجوده بدون وجود الواجب مح اذ لو انحصر الموجود في الممكن
لم يوجد موجود اصلا بالبيان السابق فقد امتاز هذا الطريق بهذا التقرير عن
طريق المتكلمين وقد وصف في الاشارات بانه طريق الصديقين فان قلت الدليل منحصر
في الاني واللمي والواجب تعالى ليس معلولا اصلا بل هو علة لجميع ما عداه فكل دليل
يستدل به على وجوده يكون انيا لا محالة فلا فرق بين الطريقين بكون احدهما انيا والآخر
لميا قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب على وجود ذات

الواجب تعالى في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو
الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال
تلك الطبيعة على حالة اخرى لها معلولة للحالة الاولى فان تحقق موجود ما في الخارج
يدل على ان بعض افراده واجبا حالة اخرى له معلولة للحالة الاولى وان شئت قلت
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على انتسابه الى هذا المفهوم وثبوته
له نحو ما ذكره الشيخ في الاستدلال بوجود المؤلف على وجود ذي المؤلف فوجود
الواجب في نفسه علة لغيره مطلقا وانتسابه الى هذا المفهوم معلول له وقد
يكون الشيء في نفسه علة لشيء وفي وجوده عند آخر معلولا له كما حقق في موضعه
ثم لا بد ههنا من بيان انه ليس احد طرفي الممكن راجحا على الآخر لذاته رجحانا غير
منته الى حد الوجوب اذ لو جاز ذلك لم يتم البرهان على وجود الواجب لجواز وجوده
بذلك الرجحان مح لا يلزم وجود الواجب بل وجود ممكن راجح وجوده على عدمه ولا
يظهر استحالته باول النظر اذ اللازم منه ترجح الراجح لا الترجيح بلا مرجح وبيان
بطلانه بوجهين احدهما انه اذا كان وجوده مثلا راجحا بالنظر الى ذاته فبالضرورة يكون
عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف

٦٨

المقابل بموجبيته يستلزم امتناعه لأن امتناع ترجح المرجوح بديهي فرجحان الوجود
نظرا الى الذات يستلزم امتناع العدم بالنظر اليها وهو يستلزم وجوب الوجود فما
فرضناه غير منته الى حد الوجوب منته اليه هف مع انه المط الثاني ان ذلك الممكن
ان كان علة لوجود نفسه لزم تقدمه بالوجود على نفسه وان لم يكن علة لنفسه كان
موجودا بلا سبب فهو جايز العدم لامكانه فيلزم جواز انعدام الموجود من غير سبب
يقتضيه كما قال الفارابي لو حصل سلسلة الوجود بلا وجوب فيكون مبدا ها ممكنا
حاصلا بنفسه لزم اما ايجاد الشيء لنفسه وذلك فاحش واما صحة عدمه بنفسه
وهذا افحش اقول فيه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض رجحانه على عدمه فلا يحتاج
الى سبب ما بل يكفي في وجوده الرجحان الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما
ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك الرجحان
عن الذات وقد يكون ذلك الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم صحة عدمه
بنفسه لا يقال الرجحان ان كان مقتضى الذات لم يجز زواله بحدوث سبب وان لم يكن
كذلك نقلنا الكلام اليه لانا نقول يجوز ان يكون الرجحان مستندا الى رجحان آخر رجحان
وهكذا الى غير النهاية من غير ان يتحقق وجوب في شيء من المراتب اذ لم يثبت بعد

ان

ان الشيء ما لم يجب لم يتحقق فكما انه يوجد برجحان الوجود برجحانه من غير وجوب كك
يتحقق رجحان الرجحان برجحانه من غير وجوب ولا يمكن تتميمه بانه ح لا يكون وجوده
مستندا الى الرجحان الذاتي فيفتقر بل اليه مع انتفاء المانع اذ ح يجوز ان يوجد
بالرجحان وانتفاء المانع فيسد باب اثبات الواجب والتحقيق انه على تقدير وجوده
بالرجحان يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه ويكون الذات منشاء لرجحان
الاتصاف بالوجود فيكون علة اذ لا معنى للعلة الا ما يرجح المعلول به فيكون علة
لاتصاف نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء
الرجحان اذ لو لم يجز عدمه مع بقائه كان بالغا حد الوجوب وقد فرض عدم بلوغه اليه
هف فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني ومما اسلفناه كلام جلي
فليدرك فان قلت عليه الشيء لنفسه جايز لان مجموع الموجودات من الممكن والواجب
ممكن لاحتياجه الى الاحاد ولا علة له سوى نفسه لان علته اما جزؤه وهو مح لاحتياجه
الى بقية الاجزاء واما خارج عنه ولا خارج عنه فتعين ان يكون نفسه قلت ان اردتم
بالعلة العلة التامة بمعنى جميع الاحاد التي يتوقف المجموع على كل واحد منها فهو عينه
ولا محذور فيه لان توقف ذلك المجموع على كل واحد من الاحاد لا يستلزم توقفه على

المجموع حتى يلزم توقف الشيء على نفسه وان اردتم بها العلة الفاعلية المستقلة
فهي جزوه اعني الواجب فما فوق المعلول الاخير الى الواجب فان آحاده منحصرة في
الواجب فيما يستند اليه فلا تاثير في هذا المجموع الا وهو مستند اليه اذا التاثير
فيه باعتبار بقية الاجزاء وهي الممكنات فهي مستندة الى الواجب اما ابتداء او بواسطة
والحاصل ان المحكوم لكون الشيء علة فاعلية لنفسه اوما في حكمه مما يجب تقديمه على المعلول
اذ ح يلزم تقدم الشيء على نفسه واما كونه علة تامة لنفسه فليس بمستحيل على
اطلاقه بل هو واقع في مجموع الواجب ومعلوله الاول او جميع معلولاته كما مر وقد
يجاب عن هذا السؤال بان المتعدد قد يؤخذ مجملا وهو بهذا الاعتبار واحد و
اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل المجموع وقد يؤخذ مفصلا واللفظ الدال
عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون كثيرا وقد يختلفان
في الحكم فان مجموع القوم معا لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم اذا علم
ذلك فنختار ان مرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد
من جزئية ويكفيان في وجوده هو هما ماخوذا لا معا فيكون هذا وذاك
علتين لمرجح وجود مجموعهما بهما معا فان نقل الكلام اليهما مفصلا فانه ايضا

ممكن

ممكن يحتاج الى مرجح فالجواب انا لا نسلم انهما ماخوذا على هذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه
اثنان واجب موجود بذاته وممكن موجود به واقول فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة
هو الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه
كما ان كل واحد منهما موجود فهما موجودان ضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون
بانتفاء احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له
من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او مفصلا اذ الاجمال و
التفصيل انما يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر فاذا اعتبر
الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا او مفصلا
موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف اعني
ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم يكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان
الواحد موجود وان لم يكن وصف الوحدة موجودا واذا كان معروض الاثنينية موجودا
وهو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له
فلا ينحسم به مادة الاشكال على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث
الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموعي سواء اخذ مجملا

او منفصلا متصفات الذات بهم على التعاقب ولا يتصف بانها بهم مجتمعين فتامل

الفصل الثاني في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه انه

لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا مثلا لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر

عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما كان كذلك فهو ممكن لان

اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لا يوجد فيلزم تقدمه

بالوجود على نفسه هف ولما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا لا يقال ان

الوجوب عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود فاذا كان ذاته مقتضيا لوجوده

كان واجبا لذاته فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان وهو واجب لا ممكن

فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلية والاقتضاء الا في العبارة

فاذا كان الشيء مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذور فان قلت معنى

الاقتضاء انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون هناك تاثير وتاثر حتى

يلزم المحذور قلت عدم الامكان اما بالنظر الى الذات او الى غيره وعلى الاول

يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع العدم بالنظر اليه وعلى

الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته لا يقال فيلزم ان يكون الواجب

علة

علة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود ضرورة ان امتناع عدمه لذاته لانا نقول على

تقدير كونه عين الوجود لا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه انه بذاته هو الوجود

المتاكد كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب تعالى وجود بحت قائم بذاته مجرد في ذاته

عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر معه شيء من الامور العرضية ككونه خالق

العالم مثلا لم يكن الذات مع هذا القيد واجبا لذاته بل واجبا لغيره وهو الذات

البحت **الفصل الثالث** في توحيده تعالى لو تعدد واجب الوجود فاما ان يكون متباينا

كل منهما عن الاخر بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي و

العارض معلول المعروض فيرجع الامر الى كون كل واحد منهما علة لوجوب وجوده وقد

بان بطلانه واما ان يكون ذلك الامتياز بامر زائد على ذاتهما وهو افحش فانه

اما ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاول ان اتحدت ماهيتهما كان

التعين مشتركا هف وان تعددت الماهية كان كل منهما شيئا عرض له وجوب

الوجود اعني الوجود المتاكد الواجبي وقد تبين في الفصل السابق بطلانه وان

وجوده لا يزيد عليه وعلى الثاني يلزم الاحتياج الى الغير والامكان وبالجملة لو كان

الواجب متعددا كان نسبة الوجود اليهما نسبة العوارض فكان ممكنا لا واجبا على

في الفصل الثاني من ان الوجود لو كان زايدا عليه يكون
الفاعل وجود انه ...

ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وحدة الواجب ايضا صدق هذا المفهوم عليه صدق
عرضي لان هذا المفهوم امر اعتباري فليس عين ذاته فان اردتم بكون واجب الوجود عين
ذاته ان هذا المفهوم عين ذاته فهو ظاهر البطلان وان اردتم ان ذاته بذاته مبدا
لانتزاع هذا المفهوم بخلاف الممكنات فانها انما يصح انتزاع هذا المفهوم منها
بسبب تاثير الفاعل فيها فلم لا يجوز ان يكون في الوجود موجودان كل منهما بذاته
مبدا الانتزاع هذا المفهوم فان قلت المراد الثاني وقد تبين ان ما يكون بذاته
كذلك لا يكون وجوده الخاص وتعينه الذي هو عين وجوده الخاص مغايرا له بل
هو امر بسيط لا يمكن للعقل تحليله الى شيء ووجود فاقول انت خبير بان العقل
باول نظره لا يابى عن ان يكون في الخارج شيئان بسيطان لا يمكنه تحليل شيء منهما
الى ماهية ووجود بل يكون كل منهما موجودا بسيطا مستغنيا عن العلة ولذلك
قيل ان في كلامهم ههنا مغالطة فانهم حيث ذكروا ان وجوده عين حقيقته ارادوا
به الامر الحقيقي القايم بذاته حتى يجوز ان يكون عين ذاته وحيث برهنوا على التوحيد
بان وجوده عين ذاته فلا يمكن اشتراكه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود
الخاص القايم بذاته لم يتم برهان التوحيد لجواز ان يكون وجودان خاصان

قايمان

قايمان بذاتيهما ويكون امتيازهما بذاتيهما فيكون كل منهما وجودا خاصا متعينا بذاته
ويكون هوية كل منهما ووجوده الخاص به عين ذاته على نحو ما يقولون على تقدير
الوحدة وقد يستدل على الوحدة بانا وان لم نعرف كنه الوجود القايم بذاته لكنا
نعلم بالبديهة انه معنى واحد فلو تعدد لاشترك المتعدد في الماهية ولزم تعين
كل منهما على الماهية وهو مح وهذا كما ترى مبني على دعوى من غير دليل ولا بينة
وقد يق وجود الواجب عين هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد
وجوده الواجب لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ اقول ولست خبير بما فيه
اذ لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص هو هو فلم لا يجوز
ان يكون هناك امران كل واحد منهما وجوده الخاص هو هو فيكون كون كل منهما
موجودا عين كونه هو وان اراد كونه موجودا مطلقا عين كونه هو هو فهو مم
برهان اخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف
وعلى الاول لا يكون تعينها على كثرتين لذاتها والا لما كانت ماهيتهما بواحدة
فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني يكون وجوب الوجود عارضا لهما
وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان باطلان اما الاول

يختلف

فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فاخصر قال الشيخ في التعليقات
وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا
يحتمل ما ذكرنا تفصيله وهو برهان متين مختصر لا ينافي عليه ما ذكره ابن كمونه
في بعض تصانيفه ان البراهين التي ذكروها انما يدل على امتناع تعدد الواجب مع
اتحاد الماهية واما اذا اختلف فلابد له من برهان اخر ولم اظفر به الى الان
اقول لان هذا المط ادق المطالب الالهية واحقها بان يصرف فيه الطالب كده
وكده ولم ار في كلام السابقين ما يصفو عن شوب ريب ولا في كلمات اللاحقين
ما يخلو عن وصمة عيب فلا علي ان اشبع فيه الكلام حسبما بلغ اليه فهمي القاصر
وان كنت موقنا بانه سيصير عرضة لملام اللئام اذا رضيت عني كرام عشيرتي
فلا زال غضبانا علي لئامها ولنقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقايق لا تقتنص
من قبل الاطلاقات العرفية فقد يطلق في العرف على معنى من المعاني لفظ يوهم
ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه ونظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما
يطلق في اللغة على ما يعبر عنه في الفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتهما
يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته هو الصورة

المجردة

المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما بالعالم بل قائما
بذاته كما في العلم النفس وساير المجردات بذواتها بل ربما يكون عين العالم كعلم
الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها
اضافات عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق والمدرك
للكليات وعن فصل الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست
من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا
كما تقرر عندهم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى وهي ان صدق المشتق على شيء
لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة يوهم ذلك حتى فسر
اهل العربية اسم الفاعل بما يدل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن التحقيق فان
صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته على ما صرح به الشيخ
وغيره وصدق المشمس على الماء مستند الى نسبة الماء الى الشمس بتسخينه بسبب
مقابلتها فبعد تمهيد هاتين المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو
مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تعالى ووجود غيره عبارة
عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها

اليه وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجوده في الخارج مع انها كما ذكرتم عين
الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقه وغيرها قلت ليس معنى الموجود
ما يتبادر الى الوهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر
عنه في الفارسية وغيرها بهست ومرادفاته فاذا فرض الوجود مجردا عن غيره قايما
بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت
بنفسها كانت علما لنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الاول
تعالى ومما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار كانت حارا وحرارة اذ الحار
ما يوثر تلك الاثار المخصوصة من الاحراق وغيره والحرارة على تقدير تجردها كذلك
وقد صرح بهمنيار في كتاب البهجة والسعادة بانه لو تجردت الصورة المحسوسة
عن الحس وكانت قايمة بنفسها كانت حاسة ومحسوسة ولذلك ذكروا انه لا يعلم كون
الوجود زايدا على الموجود الا بعد ان يعلم ان بعض الاشياء قد يكون موجودا
وقد يكون معدوما فيعلم انه ليس عين الوجود او يعلم ان ما هو عين الوجود يكون
واجبا بالذات ومن الموجودات ما لا يكون واجبا بالذات فيكون زايدا الوجود عليه فان قلت

كيف

كيف يتصور هذا المعنى الاعم من الوجود القايم بذاته ومما هو منتسب اليه قلت يمكن
ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود القايم بذاته وما هو منتسب اليه انتسابا
مخصوصا ومعيار ذلك ان يكون مبدا للاثار ومظهر الاحكام ويمكن ان يقال ان هذا
المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قايما بنفسه فيكون قيام الوجود به
قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية لمعروضاتها
كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ونظايرهما ولا يلزم من كون اطلاق
القيام على هذا المعنى مجازا ان يكون اطلاق الموجود عليه مجازا كما لا يخفى على ان الكلام
ههنا ليس في المعنى اللغوي وان اطلاق الموجود عليه حقيقة لغوية او مجازا فان ذلك
ليس من المباحث العقلية في شيء فيلخص من هذا ان الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق
الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا الوجود
القايم بنفسه وما هو منتسب اليه انتسابا خاصا واذا حمل كلام الحكما على ذلك لم يتوجه
عليك ان المعقول من الموجود امر اعتباري هو وصف للموجودات وهو الذي جعلوه
اول الاوايل البديهية فاطلاق الوجود على تلك الحقيقة القايمة بذاتها انما يكون بالمجاز
او بوضع اخر ولا يجدي ذلك في استغناء الواجب عن عروض الوجود والمفهوم المذكور

امر اعتباري فلا يكون حقيقة الواجب تعالى عن ذلك واذا حمل كلامهم على ما ذكرناه يحصل
منه امر معقول وينبدفع الهرج والمرج الذي يعرض المناظر بحيث يتشوش الذهن ويتبلد
الطبع فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل
على ان الامر كذلك في الواقع قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان
المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الامر الا كذلك فان قلتم لا يجوز ان يكون
هويتان يكون كل منهما واجبا لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما قولا
عرضيا قلت يكفي في دفع هذا الوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات
اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معللا او بذاته
فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الحش وقد تحقق وتقرر ان ما يعرضه
الوجود او الوجوب فهو ممكن فاذن واجب الوجود هو نفس الوجود المتأكد القائم
بذاته واذا قلنا واجب الوجود موجود فالمراد به ما ذكرناه لا انه امر يعرضه الوجود
وهذا صرح المعلم الثاني والشيخ بان ما يوهمه عرف اللغة من اطلاق الموجود عليه مجازا
واذا تمهد ذلك ظهر انه لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما وجود قائم بذاته واجب
لذاته اذ يكون وجوب الوجود عارضا مشتركا بينهما فيلزم المفاسد المذكورة بل نقول

نظرنا

نظرنا في نفس الوجود المعلوم بوجه ما بديهة فادانا البحث والنظر الى انه امر قايم بذاته
هو الواجب ومحصله انا نظرنا في مفهوم الوجود المشترك بين الموجودات فعلمنا
ان اشتراكه ليس اشتراكا عرضيا بل اشتراكا من حيث النسبة فظهر ان الوجود الذي
ينسب اليه جميع الماهيات امر قايم بذاته غير عارض لغيره واجب لذاته كما انا لو نظرنا
الى مفهوم الحداد والشمس وتوهمنا في بادي النظر ان الحديد والشمس مشتركان بين
افراد الحدادين والمشمسات بحسب العروض على ما توهمه ظاهر عرف اللغة ثم تفطنا
ان الحديد والشمس ليسا بمشتركين بحسب العروض بل اشتراكهما بحسب نسبة كل من تلك
الافراد اليهما ظهر ان توهم العروض كان باطلا وان ما حسبناه في بادي الراي عرضا
مشتركا فهو في الواقع غير عارض بل امر قايم بذاته ولتلك الافراد نسبة خاصة اليه
وليس هناك شمسان ولا حديدان وانت خبير بان كون الوجود عارضا للماهيات على
ما هو المشهور الذي ينساق اليه النظر الاولى لا يصفو عن الكدورات المشوشة
للاذهان السليمة لا سيما على ما تقرر عند المتاخرين من ان ثبوت الشيء للشيء وعروضه
له فرع ثبوت المثبت له في نفسه اذ الكلام في الوجود المطلق وليس للماهية قبل الوجود
المطلق وجود حتى يكون الاتصاف به فرعا على ذلك الوجود وما قاله بعضهم من ان

الاتصاف بالوجود انما هو في الذهن لا يجديهم نفعا لانه اذا نقل الكلام الى الاتصاف
بالوجود الذهني لم يبق لهم مهرب واستثناء الوجود من المقدمة القائلة بالفرعية
تحكم على ان مشاهيرهم قد صرحوا في هذا الاستثناء والقول بان ثبوت الشيء للشيء انما
يقتضي ثبوت ذلك الشيء اذا كان ثبوته له على نحو ثبوت الاعراض لمحالها لا على
نحو ثبوت الاوصاف الاعتبارية لموصوفاتها يقدح في اثبات الوجود الذهني
اذ مداره على ان المعدومات الخارجية متصفة بحسب نفس الامر بصفات ثبوتيه
فيكون موجوده في نفس الامر واذ ليس لها وجود في الخارج فهي في الذهن ومن
البين ان المعدومات الخارجية لا يتصف بالاعراض بل انما يتصف بالصفات
الاعتبارية فقط ثم من البين انه اذا كان الوجود وصفا للماهية وكان اثر الفاعل
هو اتصاف الماهية بالوجود على ما تقرر واشتهر بينهم لزم ان يكون الصادر
عن الفاعل هو ذلك الامر النسبي وظاهر ان النسبة فرع المنتسبين فلا يصح كونها
اول الصوادر الى غير ذلك من الطامات التي تعرض من القول بعروض الوجود للماهيات
وعلى ما ذكرناه لا يتوجه شيء من الشبهات هذا نظري في حقيقة ما ذهب اليه
الحكماء وسيجيء له في بحث العلم مزيد تحقيق ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه

لو تعدد الواجب كان الاثنان منه اعني معروض الاثنينية بدون العارض اما واجبا
او ممكنا والاول بط لافتقار هذا المعروض الى كل واحد من الاحاد والافتقار ينافي
الوجوب وكذا الثاني لان الممكن لا بد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس
هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومقدما عليه واما واحد منهما وهو
بط لافتقار المجموع الى الواحد الاخر وليس الترديد في العلة التامة حتى يختار
انه عينه بناء على ما هو المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول
فلا مانع ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة تامة
عين ذلك المجموع لا يق ليس ههنا مجموع بل الموجود فيه هو هذا الواحد و
ذلك الواحد من غير ان يتحقق شيء اخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع اعني
معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء
واحد من آحاده والاحاد بالاسر ههنا موجودة ولذلك تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء اخر وعن مجموعهما شيء ثالث
حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور
الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلو

الاول على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد شيء لم يجز ان يصدر عن مجموع الوا
ومعلوله الاول شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الى المغالطة وظني
ان هذه النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى
المذكور موجود كما مر والثانية انه ممكن وذلك ظ لافتقاره الى كل واحد من الآحاد
والثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا بينة لا يقبل المنع الرابعة
ان لا شيء من المجموع وكل واحد بمؤثر مستقل فيه فلا يكون له علة مستقلة وذلك
ايضا بين اذ ليس هناك شيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف منع المقدمة
القايلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على منوال ما سبق ان
المتعدد يوجد تارة مجملا واخرى مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار
الاول وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اثنان
كل منهما واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هو هذا الواجب في ذلك الوا
وكل منهما مستغن عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان
التغاير في الملاحظة لا في الامر الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال و
التفصيل امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي ولو جاز ذلك

مجاز

لجاز ان يكون علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس ذلك المجموع من حيث التفصيل
فلا يثبت احتياج الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء
على خلافه وانما جاز كون اجزاء الحد مفصلة علة لها مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان
في الوجود الذهني فجاز كون احدهما علة للاخرى لكنهما في الوجود الخارجي متحدان فلا يصح
كون احدهما علة للاخرى في هذا الوجود بل نقول الموجود في هذه الصورة او ب مثلا
فان اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد به كون
الكل المجموع منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه بالكل المجموع منهما كان سواء اريد بالكل
المجموع منهما معا مجملا او مفصلا واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الآحاد البالغة
هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد من الآحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي
فليس في الواقع الا كل واحد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية المستقلة
للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من
منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل مخصصا للمقدمة القايلة بان كل ممكن
محتاج الى فاعل مستقل بما اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص في
المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة على العقل

حكم بها حكماً كلياً من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلا يتم شيء من البراهين في شيء من المواد قال الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعاً اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضفنا اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله اية قبلية فرضنا انتج منهما انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرنا مفصلاً فتدبر واذا ثبت استحالة تعدد الواجب بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد التوحيد من مضمون قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل الفساد على الانتفاء

الفصل الرابع

في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء مقدارية كانت او غيرها ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية كما يعبر عن عدم قبوله القسمة بالحمل على كثيرين بالواحدية قال الشيخ في بعض رسائله ان الاحدية يقتضي عدم قبول القسمة مطلقا سواء كانت الى الاجزاء او الى الجزئيات قال المعلم الثاني لو قبل الواجب القسمة الى الاجزاء فكل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيكثر الواجب واما غير واجب الوجود وهو اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد من الوجود واقو

هذا

هذا الكلام مظلم لان الاجزاء التحليلية للشيء ليس لها تقدم على الشيء لان ذلك الشيء بسيط لا يسبقه وجود تلك الاجزاء فتلك الاجزاء اجزاء وهمية له فلا يلزم تقدمها عليه بحسب الوجود الخارجي والقول بان ذات الجزء التحليلي متقدم على البسيط بمعنى ان العقل اذا قاس الكل وذلك الجزء الى الوجود يحكم بتقدم ذات الجزء عليه وذلك لا ينافي تاخر وصف الجزئية عنه فذات الجزء متقدم ووصف الجزئية متاخر لا يخفى ما بيانه المط لان ذات الجزء التحليلي امر يخترعه العقل بعونه الوهم من المتصل الواحد فان اريد بانه هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل في الوجود الخارجي وان اريد ما منه هذا الجزء وما انتزع هو منه فهو ذلك المتصل نفسه فلا يتقدم على نفسه و بالجملة ليس في هذا الكلام ما يحل العقدة ويمكن الاستدلال على هذا المط بانه لما كان الواجب هو الوجود المتاكد فجزؤه التحليلي اما وجود متاكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق تقريره من المقدمات وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود المتاكد المذكور لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يغاير الكل في الحقيقة قال بهمنيار في التحصيل اعلم ان الماء مثلا والجزء لا يصلح ان يكون بينهما وحدة بالاتصال حقيقة فان الموضوع للمتصل بالحقيقة جسم بسيط

منفوق الطبع انتهى كلامه والحكماء ردوا مذهب ديمقراطيس بان الاجزاء الفرضية لتلك
الاجسام الصغار يشارك الكل في الحقيقة ويشارك باقي الاجزاء فيصح عليها من
الافتراق والانفصال ما يصح على غيرها اذا تمهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء
تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لما مر فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي هف
بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا متأكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل
لا جزءا تحليليا مع انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود المتأكد يكون ممكنا
فتغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب
من الممكن وهذا هو تحقيق ما قاله المعلم الثاني فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء
المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه اليها
بان الجنس مبهم انما يتحصل بالفصل فالجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى
الفصل المحصل له وقد تقرر بما سبق ان الواجب عين الوجود المتأكد فيكون ما فرض
جنسا خارجا عن ماهيته وبوجه اخر مفصل لا يخلو من ان يكون احد الجزئين فقط
عين الوجود المتأكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب
ذلك الجزء الذي هو عين الوجود والجزء الاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد

الواجب

الواجب وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه في قوامه الى الاجزاء التي
ليست عين الوجود فيلزم تركب الواجب من الممكن هف وايضا لو تركب الواجب
من جزئين عقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود مثلا ليكون جنسه الالف
وفصله الباء فيكون الالف موجودا والباء موجودا وقد تبين لنا ان كل ما هو كذلك
فهو ممكن وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتساوية ايضا
والحاصل ان الواجب ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن
شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود فان ما له ماهية
مغايرة له فهو من حيث ماهيته ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق
تفصيل هذا من قبل وبنوا على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب
وان ما عداه بمنزلة الشرائط والالات وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هي ان
العلة بالحقيقة هو ما يكون مصدر الفعلية شيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة
فان ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم
لا يصير مصدرا للموجود نعم يمكن ان يكون ما بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي و
بعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة لا يصلح

ان يكون مصدراً لما بالفعل والممكنات كلها ماهيات فلا يكون شيء منها مصدراً
بالحقيقه واما وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري و متعلق
بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدراً حقيقياً لما هو
بالفعل كما فصله بعض المحققين في رسالة له في هذا البحث فبقي ان يكون المصدر
الحقيقي هو الوجود المتأكد البرئ عن المادة والماهية الذي هو الواجب فلا مؤثر
في الوجود الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان الناريؤثر في التسخين ونظايره
فهو بالحقيقه مبداء الاعداد لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم
وهذا الحكم مما اتفق عليه الحكماء والصوفية والمتكلمون الا المعتزله **الفصل**
الخامس في ان صفاته عين ذاته وذلك لانه لو قام بذاته صفة حقيقية كالواحد
مما يقوم به صفة العلم فيصير بها عالماً وصفة القدرة فيصير بها قادراً وصفة
الارادة فيصير بها مريداً كان الواجب تعالى فاعلاً وقابلاً لتلك الصفات وتبيين
ان البسيط الحقيقي لا يمكن ان يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد بل الواجب تعالى
من حيث انه مجرد عن المادة وعلايقها اعلى غايات التجرد فهو علم فلما كان قائماً
بذاته لا لغيره كان عالماً لنفسه فكان علماً وعالماً ومعلوماً وليس هذا مخصوصاً

بالواجب

القدرة

بالواجب بل جميع المجردات كذلك حتى ان النفس الناطقه من حيث تجردها عن المادة
وقيامها بنفسها علم وعالم ومعلوم قال بهمنيار في كتاب البهجة ان الصورة المحسوسة
لو قامت بذاتها كانت حاسة ومحسوسة وقد سبق تصوير معنى ذلك في بحث وجوده
تعالى وهو تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على الوجه الاصلح ان يصدر عنه
جميعها قدرة اذ القدرة ما بسببه يصح صدور الفعل عن الفاعل بحسب ارادته وذاته
تعالى كذلك ومن حيث ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها في الخارج بالاستقلال
ارادة اذ الارادة امر يخصص احد المقدورين ومن حيث انه يدرك الاشياء و
يوجدها بالفعل حي اذ الحي هو الدراك الفعال فقد رجع صفاته الذاتية كلها الى
العلم ورجع العلم الى الذات ولما بيان ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه بحيثية
من الحيثيات لا يكون فاعلاً وقابلاً لشيء واحد فالمشهور فيه ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان وهما متنافيان لا يجتمعان
في شيء واحد من جميع الجهات بالنسبة الى شيء واحد واورد عليه ان نسبة الفاعل
الى المفعول انما يكون بالوجوب اذا اجتمع فيه شرايط التاثير ولما بعد فنسبته
اليه بالامكان وكذا القابل ان اجتمع فيه شرايط القبول يكون نسبته الى المقبول بالوجوب

وانت تعلم ضعفه لان القابلية وان كانت تامة لا يستلزم حصول المقبول بالفعل فان المعتبر
فيه التهيؤ والصلاح لا الحصول بل عندهم ان الاستعداد لا يجامع الفعل واورد
عليه ايضا اما لانهم ان نسبة القابل الى المقبول بالامكان الخاص المنافي للوجوب لم
لا يجوز ان يكون بالامكان العام فلا ينافي الوجوب واجيب عنه بانا نعلم بديهة ان
القابل من حيث انه قابل يجوز كونه متصفا بالمقبول ويجوز ان لا يكون والاتصاف
بالفعل ليس من حيثية القابل بل من حيثية اخرى اقول وقد سبق الاشارة الى
ان قدرته تعالى هو علمه بالنظام الاصلح من حيث انه يصح صدور ذلك الفعل عنه و
ارادته عين هذا العلم من حيث يجب به صدور ذلك الفعل عنه فاذن علمه تعالى
قدرة من وجه وارادة من وجه وهو من حيث انه قدرة يصح عنه الصدور واللا
صدور ومن حيث انه ارادة يجب عنه الصدور فكما انه يتحقق صحة الفعل وعدمه بالنسبة
الى علمه تعالى من حيث انه قدرة مع وجوب الصدور عنه من حيث انه ارادة فلم
لا يجوز ان يصح اتصاف ذاته تعالى بصفة وعدم اتصافه بها من حيث القابلية و
يجب اتصافه بها من حيث الفاعلية فانه اذا جاز اجتماع صحة الفعل وعدمه مع
وجوب الفعل بالنظر الى علمه من حيثيتين فلان يجوز في الذات الموصوفة بالعلم

اولى

اولى فان الاعتبارات في الذات اكثر فان قالوا ان الصحة والوجوب من حيثيتين
فان الصحة من حيث انه قدرة والوجوب من حيث انه ارادة فنقول ههنا ايضا الامكان
من حيث القابلية والوجوب من حيث الفاعلية فاما ان لا يقولوا بتحقق القدرة فيه
تعالى واما ان يقولوا بمثله في هذه الصورة فان قلت انهم لا يقولون ان القدرة بمعنى
صحة الفعل والترك بل بمعنى ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ومقدم الشرطية الاولى
واجب ومقدم الشرطية الثانية ممتنع قلت وجوب المقدم الاولى وامتناع المقدم
الثانية ان كانا مستندين الى علمه تعالى مطلقا حتى لا يكون ذلك الوجوب والامتناع
الا بالنظر الى ذلك الجهة لم يتحقق القدرة بل كان هناك ايجاب محض اذ ليس على هذا
التقدير الا جهة واحدة وهي وجوب الصدور وان كان هناك جهة لا يتحقق الوجوب
بالنظر اليها فيتم الايراد فتامل قالوا واذا ثبت ان البسيط الحقيقي بالنسبة الى
شيء واحد لا يكون فاعلا وقابلا معا والواجب تعالى كذلك لم يجز ان يكون صفاته تعالى
زائدة على ذاته لان فاعل تلك الصفات اما ذاته او غيره وعلى التقديرين يلزم كونه
فاعلا وقابلا لها اما على الاول فظ واما على الثاني فلانه فاعل الجميع ما سواه اما
بالذات او بواسطة **الفصل السادس** في علمه تعالى اعلم ان الحكماء لما راوا ان التعلق بين

المدرك والمعدوم الصرف محال بالحكم البديهة ولما ندرك امورا لا وجود لها في الخارج
كما في المنامات والمتخيلات حكموا بان العلم هو الصورة الحاصلة في القوة المدركة
او في الاتها او عندها ثم وجدوا ان تلك الصورة لا تتعلق بالمادة التي تتعلق بها في
الخارج فانه لو فرض ارتفاع تلك المادة كان الادراك بحاله كما في المبرسم والنائم
فحكموا بان الادراك هو الصورة المجردة عن المادة الخارجية ضربا من التجريد حتى
ان المبصر بالذات انما هو الصورة المنطبعة في القوة الباصرة ثم وجدوا مراتب
التجريد مختلفة فان الصورة المحسوسة بالحواس الظاهرة مجردة ضربا من التجريد
لكنها مشروطة بحضور المادة وقرب معين والصورة المتخيلة اقوى تجريدا لعدم
احتياجها الى الحضور والمعاني الجزئية المدركة بالوهم اشد تجريدا وبراءة عن
المادة حتى يبلغ الى درجة التعقل فان المعقول مجرد عن المادة ولواحقها بالكلية
ولذلك ينطبق على الصغير والكبير وذوي الاوضاع المختلفة هذا من طرف المدرك
التي هي الصور الادراكية ولما من طرف القوة المدركة فوجدوا ان ما يدرك بالالات
الجزئية المكتنفة بالغواشي المادية وهي الحواس لا يتجرد بالكلية عن المادة الخارجية
ولواحقها فتعلق الادراك بها مخلوط بتلك اللواحق فلا يكون معقولا بل محسوسا

لا ينطبق

لا ينطبق على الامور المختلفة فهي جزئية واما ما يدركه النفس بذاتها من دون توسط
الالة فهي بواسطة تجردها عن تلك اللواحق الكلية قد يكون كلية نسبتها الى
الامور المختلفة في تلك اللواحق كالمختلفات في المقادير صغرا وكبرا او في الاوضاع
يمنة ويسرة الى غير ذلك نسبة واحدة فحصل لهم من هذه الانظار ان مدار العاقلية
والمعقولية على التجرد فان ثبت في الحيوانات ايضا نفوس مجردة كما ذهب الاشراقيون
ومال اليه الشيخ في كتاب المباحثات بجريان بعض دلائل التجرد فيها كما نقلناه في شرح الهياكل
كان مدار المدركية والمدركية مطلقا على التجرد ولما ثبت كون الواجب في اعلى مراتب
التجرد كان عالما بنفسه بذاته فكان عقلا وعاقلا ومعقولا ولما كان ذاته تعالى علة
موجبة للممكنات كلها بدون شرط او بشرط هو منه والعلم بالعلة الموجبة يستلزم
العلم بالمعلول لزم كونه تعالى عالما بجميع المعلولات هذا اصل دليلهم على علمه تعالى
بالممكنات ولما كان وجود العلة يغاير وجود المعلول اتجه عليه ان حضورها
غير حضور معلولها فان استلزم حضورها حضور المعلول وحصوله فهذا الحضور و
الحصول اما بطريق الارتسام في ذات العلة فيلزم كون ذاته تعالى فاعلا وقابلا او
بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل الافلاطونية او بقيامها بامر اخر غير ذات

٨٢

العلة فلا يكون صورا علمية للعلة لان الصورة القايمة بغير الشيء لا يكون علما لذلك
الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك النفس
كان الواجب محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة ثم لم يكن ايجاده لتلك الامور بالعلية
لتوقف العلم عليه وما قيل من ان حصول المعلول للعلة اوكد من حصوله للقابل بناء
على ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى مقبوله بالامكان فلما
كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل علما بطريق الاولى فهو غير مسلم لان
كون الشيء عالما بشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج للعلة
وان كان لا انما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نسلم ان
هذا الارتباط مصحح للعلم بل للقايل ان يقول هذا كما في نسبة السواد الى قابله بالامكان
والى فاعله بالوجوب فكما ان النسبة الاولى منشاء الاتصاف فلان يكون الثانية منشاء
الاتصاف اولى وهذا مما لا يقول به عاقل اذ العلم بالشيء يقتضي نسبة مخصوصة
فلا يجدي تحقق نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة على ان ذلك يقتضي
ان لا يكون ايجاد ذلك المعلول بسبب العلم لعدم تقدم العلم عليه فرجع الى ان يكون
ايجاد بعض المعلولات عين علمه تعالى به كما صرح به الشيخ في التعليقات وهذا قول لا صح

عن كونه

٦٨

عن كونه كما سنشرحه بعد وما قيل من ان العلم لا يتوقف على قبول المعلوم فان النفس عالمة
بذاتها مع انتفاء القبول فهو لا يجدي نفعا اذ يمكن ان يكون مناط الاتصاف بالعلم
احد الامرين اما العينية او القبول فلا يتحقق بمجرد العلية لانتفاء ما هو المناط و
ان تحقق نسبة اخرى فان قلت لما كان تعين المعلول من قبل العلة اذ لو لم يتعين بها
لكان صدوره عنها دون غيره ترجيحا بلا مرجح فيقتضي العلة امر الماهية كذا وصفته
كذا فتعين الماهية الموصوفة بهذه الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته وجميع
صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف منها ولا شك ان معرفة المقتضي
لامر مخصوص يستلزم معرفة ذلك الامر ولما كان الواجب علة مقتضية لجميع الممكنات
بخصوصياتها على ما هي عليه في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومعه امور
مخصوصة اخر وهلم جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت
لا الشيء المقتضي كما انه الموجود البحت والمعين البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا
كان لا محالة عالما بالمقتضي لتلك الخصوصيات وذلك يستلزم العلم بالخصوصيات
من نفسه فاقول فيه نظر اذ من البين ان الواجب ليس عين هذا المفهوم المشتمل على
النسبة المستلزمة لتعقل الطرفين بل انما يصلح ان يراد بقوله انه المقتضي البحت

ان عليته لذاته لا لأمر يعرضه مثل تصور غاية او غيرها وح لا يظهر ان العلم به يستلزم العلم
بمعلوله فان اقتضاءه اياه بذاته لا يستلزم ان يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون المعلول
لازما لما هو العلة حتى يلزم من تعقلها تعقله وبالجملة فالمدعى غير مبين قال لما كانت
الاشيا باسرها صادرة عنه وهو مبدؤها على التفصيل كان محيطا بها مثل احاطة النواة
بالشجرة فهذه العلاقة يكون ذلك الامر جميعها مجملة وعلما بها واورد عليه بانه لا
احاطة للنواة بالشجرة وليس فيها الشجرة بالفعل فلا يكون علما بها فهو ظ وقيل كما ان
بالصورة المخصوصة بالشيء يتميز ذلك الشيء كذلك بالمقتضى لخصوصية شيء يتميز ذلك
الشيء لان المقتضى باقتضائه عين ذات المقتضى وصفاته بحيث لا يشاركه غيره وكما ان
الصورة التي بها يتميز الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضى لجميع
العالم على ما هو عليه في نفس الامر امرا واحدا ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود
عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الامر الواحد اذا حصل عند المدرك
كان علما بكل واحد منها وح يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي هو بمنزلة
الوجود الذهني امرا واحدا قال المعلم الثاني واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظ
فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظ ينال الكل من ذاته فعلمه بالكل بعد

ذاته

ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته
فهو الكل في وحدة اقول لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون
حضورها وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ امتيازه
وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما في ذات العالم
او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس العلة بالصورة وازالة الاستبعاد
بذلك القياس مستبعد جدا اذ الصورة عين ماهية المعلوم على ما هو التحقيق او شبح
ومثال له على المذهب المرجوح المصادم للتحقيق وليس العلة حقيقة المعلول ولا مثاله
محاكيا له فقياسه على الصورة قياس فقهي مع ظهور الفارق اقول والذي يشبه ان
يكون مذهب الحكماء وهو ان ذاته تعالى عين العلم القائم بذاته كما انه عين الوجود القائم
بذاته فهو علم بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال
ان الصورة المحسوسة لو قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم القائم
بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم اجمالي بمعلولاته باعتبار اخر وبالحيثية الاولى علة
للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علمه بذاته علة لعلمه بغيره وكما ان العلم
الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي كذلك ذلك العلم الاجمالي الالهي خلاق للصور التفصيلية

في الخارج وفي المدارك العقلانية والنفسانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له
تعالى من غير ان يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي
واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه
الوجود الذي ذكرنا انه مبدا اشتقاق الموجود وينتسب اليه جميع الموجودات كما سبق
وليس هناك وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه الى ذلك الوجود القايم
بنفسه كما سبق تفصيله فكما انه وجود قايم بنفسه فهو علم قايم بذاته ولما كان علمه
مبدا الممكنات ومخصصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة واعتبر مثل ذلك
في ساير الصفات كما سبق وعلى هذا يرتفع الاضطراب الواقع للناظرين في كلامهم
ويظهر توجيه الرموز المنقولة عنهم ويندفع الشبه والشكوك عن كون الممكنات
معلومة له تعالى من غير ان يكون مرتسمة في ذاته تعالى او في غيره او قايمة بذواتها
او غير معلومة فان بعض كلماتهم يوهم ان علمه بالاشياء ارتسامي كعبارات الاشارات وهو
وهو بنا في قواعدهم كما سبق وكلام بعضهم مبني على المثل الافلاطونية وبعضهم ذهب
الى ان علمه تعالى عبارة عن اتحاد الجوهر مجرد ينطبع فيه جميع المعقولات والتجا
بعضهم الى ان ايجاده عين العلم ويسمى ذلك العلم علما فعليا لا بالمعنى المشهور وهو

ان

ان يكون العلم سببا لوجود المعلوم في الخارج بل بمعنى ان يكون العلم عين الايجاد في
الخارج وهذا يكاد ان يقدح في الاختيار الذي يثبتونه للمبدا تعالى كما سبق اليه
الاشارة والقول بان وجوده في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه مغاير له بالاعتبار
فهو من حيث انه علم متقدم وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج تكلف ومع هذا
هو اقرب من الوجوه السابقة لا سيما الوجه الاخير الذي ذهب اليه المتكلمون النافون
للوجود الذهني القايلون بعلمه تعالى في الازل بالمعدومات الممكنة فانه سفسطة
اذ التعلق بين العاقل والمعدوم الصرف ممتنع بالضرورة الفطرية كما سبق وما قيل في
توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته ان الصفة ههنا بمعنى الخارج المحمول كالعالم و
القادر والمريد وهو عين ذاته لصحة الحمل مشترك بين الواجب تعالى وغيره فان صفات
جميع الاشيا عين ذاته بهذا الوجه فان قيل اذا كان علمه عين ذاته وهو عالم بالمتغيرات
فاذا تغير حال المعلوم فان لم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة علمه للواقع وان
تغير لزم تغير ذاته قلت انه يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا
للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم
في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في ساير الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو

عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي بالامور المتعاقبة المترتبة
وانما يلزم التغير فيه لو كان علمه بسبب حضوره في الآن وآخر الزمان مثل ان تعلم ان زيدا
قائم الآن ثم اذا اقعد فلا بد ان تعلم انه قاعد الآن والا لكنت جاهلا بحاله وكان استمرار
علمك بقيامه جهلا ولما اذا افرضنا ان تعلم ان زيدا في ذلك الآن وفي ذلك البعض من
الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم يعين ذلك الآن والزمان
بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا في جميع الاحوال فلا يلزم فيه
تبدل وتغير اصلا ويمكن تمثيله للتوضيح تارة بعلمنا باحوال المرتبة المتعاقبة السابقة
فان ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بان يفرض ان احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة
اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع
المترتبة المتعاقبة بحسب الحساب لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا اما لا يستتر على
ذي فطانة وقد اوضحناه في رسائلنا وتعليقاتنا بامثلة اخرى ثم انه قد اشتهر
عن الحكماء انهم ينفون علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي واستمر التشنيع عليهم ممن لم ينظر
في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك
واخرى بانه لا شك في انه من جملة معلولاته الجزئيات على الوجوه الجزئية والعلم بالعلة

يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل
ما يستند اليه ومن جملتها الجزئيات على الوجوه الجزئية فالقول بعدم علمه تعالى
بها على هذه الوجوه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام الكلية على ما هو
داب اهل العربية بل يمكن ان ينقض دليلهم على علمه تعالى بمعلولاته بذلك ويقال دليلكم
جار في الجزئيات من تلك الوجوه مع انها ليست معلومة له تعالى عندكم فيلزم
عليكم بطلان دليلكم وقد صرح بتكفيرهم في ذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين
وانما يصح تكفيرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا
كبيرا كما فهم بعض المتاخرين من كلامهم ومنشا ذلك انهم حسبوا ان تصور
الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص
فما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية به
صار المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين
وذلك الامر لا بد ان ينتهي الى تشخص لا يكون له ماهية كلية والا لم يحصل الجزئي
الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية فحسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تعالى بذلك المخصص وتاكد ذلك الحسبان عندهم بما

وان الحكما يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم
ينفون علمه تعالى بالاشخاص المادية وذلك كفر صريح وقول فضيح يتحاشى عنه من له
ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط الكلية والجزئية نحو الادراك
لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور بحيث لا يشذ عنه
شيء من الاشيا ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن
علمه بها على وجه لا يمنع فرض الشركة والكلية والجزئية انما ينشاء ان من نحو
الادراك لا من ادراك المخصص وعدم ادراكه فكل ما يدركه بطريق الاحساس
والتخيل فهو مدركه بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تعالى
نقص وان كان في غيره تعالى كمالا كذلك الادراك التخيلي نقص في حقه تعالى فهم
لا ينفون علمه تعالى بشيء من الاشيا بل انما ينفون عنه التخيل والاحساس مع
اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمتخيلات لا بطريق التخيل ولا يثبتون في
الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن
البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك او لا وسواء كان
مطابقا للواقع او لا ومن كفرهم في ذلك فانما هو لتخيل انهم نفوا علمه تعالى ببعض

الامور كما هو المشهور بين الجمهور والمتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم براء عنه
وانت تعلم ان التكفير انما يتعلق بما يلزمه القايل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا
يخفى على من تتبع كتب العقايد **الفصل السابع** في قدرته تعالى القدرة عبارة عن
كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد ولما كان علمه تعالى
بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا نسب الممكنات اليه من حيث صحة
صدورها عنه كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا نسب اليه من حيث انه كاف في
صدورها عنه كان بهذا الاعتبار ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير
بينهما وبين العلم بل بين العلم والذات اعتباري فهو من حيث صحة الصدور عنه
قادر ومن حيث يخصص الصدور عنه بالفعل مريد والمشهور على الحكما انهم يفسرون
القدرة بكونه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل ويجعلون مقدم الشرطية الاولى
واقعا بل واجبا ومقدم الشرطية الثانية غير واقع بل ممتنعا وجعل المتاخرون
هذا التعريف منشاء الخلاف بينهم وبين المتكلمين في انهم يجوزون عدم صدور
العالم وفناءه بعد وجوده بالكلية ويمنعه الحكما ولنا ان نقول ليس التعريف منشاء
الخلاف بل منشاؤه قول الحكما بوجوب تحقق مقدم الشرطية الاولى وامتناع تحقق

مقدم الشرطية الثانية وقول المتكلمين بامكانهما وذلك ليس خلافا في معنى القدرة
والاختيار فان الفريقين بعد ان يتفقا على احد التعريفين يحكمهم هذا الخلاف كما علم
مما سبق فان قلت ان كان المراد بالصحة الامكان الذاتي فلا شك في تحققه في
المقدمتين فان العالم ممكن فلا ينفك عنه صحة وجوده وعدمه وان اريد به سلب
الامتناع الذاتي والغيري معا فلا شك في انتفائه فان العالم موجود فيكون
واجبا بالغير فلا يصح سلب الامتناع المطلق عن عدمه فلا يظهر وجه الخلاف في
وجوب مقدم الشرطية الاولى وامتناع مقدم الشرطية الثانية قلت ان عدم
العالم ممكن بالنظر الى ذاته لامتناع زوال الامكان الذاتي عنه لكن عدم مشيته
له ممتنع بالذات عندهم ولا منافاة بين امكان الذاتي وامتناع عدم صدوره
عنه بالنظر الى مشيته فعدمه ممكن بالذات لكن عدم مشيته له ممتنع بالذات فصح
ان عدم صدوره عنه ممتنع بالذات وان كان هو في نفسه ممكن العدم والمتكلمون
ينكرون ذلك ويقولون بجواز عدم مشيته له تعالى فلو اريد بصحة صدور الفعل
وعدمه ما يساوق الامكان الذاتي للمقدور لم يكن بين الفريقين خلاف ولم
يكن التعريف منشأ الخلاف بل يكون منشأه تجويز عدم مشيته تعالى للممكنات

كما ذكرنا اولا ولذلك فسر بعض الحكماء القدرة بالصحة المذكورة ومع ذلك قال بقدم
العالم ولئن اريد به ما ذكرناه آنفا كان منشأ الخلاف وقال المتكلمون القدرة
في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها بالطرفين
على السواء واختلفوا في انها متقدمة على الفعل ام لا فقال الامام في بعض كتبه ان
ذات القدرة متقدمة على الفعل واما القدرة المؤثرة بالفعل من حيث هذا
الوصف فمقارنة للفعل لا محالة فمحل النزاع انما هو في ذات القدرة كما يعلم من دلائل
الطرفين استدل من قال بتقدمها على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يتحقق قبل
الفعل لكان تكليف الكافر بالايمان تكليف العاجز وتكليف العاجز وان كان
جائزا من الله تعالى عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله
نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الفعل ومع
الفعل لا يبقى الاحتياج اقول وضعفه ظ لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة
واجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال اعني وقت
حصول القدرة وهي مع الفعل ويرد عليه انه لو استمر على الكفر لم يتحقق القدرة اصلا
على انها مع الفعل والثاني بط بالاتفاق **الفصل الثامن** في ارادته فسرها

المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان شوق متأكد الى
حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي
الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة الذي يريد الانسان تناولها لما فيها
من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي قيل ولهذا يعاقب
الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهؤلاء جعلوا مبادي الافعال
الاختيارية في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق و
الاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوا نفس
الشوق المتأكد اقول في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان
كذلك لاحتاج الى قصد اخر وتسلسل والقول بان بعضه اختياري دون البعض تحكم لا
يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي
الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن الحيوان بالايجاب
فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق ويتأكد فيتبعه القوة
المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن كون

علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق
غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون تناول الاطعمة البشعة النافعة
بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة
اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل
الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختيار في الثاني ولمن يوفق
في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية مطلقا خمسة
فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى
فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب
من الله ليس لسابقة استحقاق وليس لاحد من العباد حق على الله تعالى حتى يكون منعه
عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما ما يقوله المعتزلة من ان العبد بقدرته
واختياره يفعل الطاعات والمعاصي ويستحق لاجلها الثواب والعقاب فلا يساعده
اهل الحق ولا التحقيق والكسب الذي يثبته الاشعري عبارة عن تعلق قدرة العبد بالفعل
ومن دون ان يكون لها تاثير اذ لا موثر الا الله عنده وبذلك يمتاز مذهبه عن مذهب
المعتزلة فان قدرة العبد عندهم موثرة وباثبات القدرة الغير الموثرة يمتاز عن مذهب

الجبرية فان تكليف العاجز غير واقع واما تكليف القادر وان لم يكن قدرته موثرة فهو
واقع وليس من الجبر في شيء وسيجيء في بحث القضا والقدر بعض تفاصيل هذا البحث
وارادة الله تعالى كما سبق هو علمه بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل فان هذا العلم
كما تقرر وتكرر من حيث انه يصح صدور الممكنات عنه قدرة ومن حيث انه كاف في
وجودها ومرجح لطرف وجودها على عدمها ارادة وذكروا ان العلم فينا قد يصير سببا
للوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلب عليه توهم السقوط يصير
هذا التوهم سببا للسقوط ومن هذا القبيل تاثير بعض النفوس بالهمة والوهم والعين
الذي علم تاثيره بالتجارب وباخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي
سببا لوجود الممكنات في الخارج **الفصل التاسع** في حيوته تعالى الحيوة في
الحيوان صفة يقتضي الحس والحركة الارادية واستدل على مغايرتها للحس والحركة
بان العضو المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس والحركة الارادية واورد عليه
ان العضو المفلوج ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو المخدر لكان
اتم وعلى مغايرتها للقوة الغذائية بان العضو الذابل حي وليس بمتغذ واورد عليه انه
يجوز ان يكون قوة التغذية فيه ضعيفة لكن يكون تغذيتها اقل من التحلل فلذلك

يظهر الذبول وهي في حقه تعالى عند المتكلمين صفة مصححة للقدرة والارادة وقال الحكما
الحي في حقه تعالى هو الدراك الفعال وكذا في غيره من المبادي العالية وقال الامام
في بعض كتبه الحيوة قد يوصف بها النباتات وقد يوصف بها الانسان والحيوانات
والجهة التي بها يوصف كل منها بها هو كونه على الوجه الذي يترتب عليه الكمالات التي
من شانه فالحيوة في حقه تعالى عبارة عن كونه على الوجه الابلغ الاتم الذي يليق بكمال
ذاته وكمال صفاته والمستند في اثباتها بل في ساير الصفات الدلايل السمعية وقال
العلامة الطوسي في بعض تصانيفه المستند في اثبات حيوته تعالى هو ان الحكما يصفونه
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا
حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لانها وهو اشرف من الموت الذي يقابلها
هذا كلامه وهو كما ترى ثم نقل عن واحد من اهل بيت النبوة وارادته الامام محمد الباقر
عليه السلام انه قال وهم ما قال هل يسمى عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة
للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله تعالى
زبانيين فان ذلك كمالها ويتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما وكذا حال

هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به والى الله تعالى المفزع اقول هذا كلام دقيق رشيق
استوصدر عن مصدر التحقيق ومورد التدقيق والسر في ذلك ان التكليف انما يتعلق بمعرفة
الله تعالى بحسب الوسع والطاقة وانما كلفوا بان يعرفوه بالصفات التي الفوها وشاهدوها
فيهم مع سلب النقايص الناشية عن انتسابها اليهم ولما كان الانسان واجبا
لغيره عالما قادرا مريدا حيا متكلما سميعا بصيرا كلف بان يعتقد تلك الصفات
في حقه مع سلب النقايص الناشية عن انتسابها الى الانسان بان يعتقد انه تعالى
واجب لذاته لا لغيره عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات مريد لجميع
الكائنات وهكذا في ساير الصفات ولم يكلف باعتقاد صفة له تعالى لا يوجد
مثاله ومناسبه بوجه ما فيه ولو كلف به لما امكنه تعقله بالحقيقة وهكذا احد
معاني قوله عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه مع انه قال تعالى وما قدروا الله
حق قدره **الفصل العاشر** في سمعه وبصره قد تعاضدت الادلة السمعية على انه
سميع بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن علمه
بالمسموعات والبصر عبارة عن العلم بالمبصرات او هما صفتان زايدتان فذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول وساير المتكلمين الى الثاني ولعل ظاهر

نصوص

النصوص كونهما صفتين زايدتين مغايرتين للعلم الا ترى انه تعالى عالم بالمذوقات والمشمومات
والملموسات ولا يوصف بالذايق واللامس ولم يثبت بازايها صفة فيه تعالى فلو كان السمع
والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم ساير المحسوسات فلم يتعرض لاثباتهما
بخصوصهما كما لم يتعرض بخصوص ادراك ساير المحسوسات وتسميته باسم مخصوص
ولو صح ارجاع الصفات الواردة في النصوص بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات
الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه
ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين ساير الصفات مع ان ظاهر
النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الالة انما هو فينا والباري تعالى يدرك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من
انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فما الباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم الا ان يقال انهما صفتان زايدتان على العلم بخلاف ادراك ساير المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذايق والشام
واللامس فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك
مع ان سمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص **الفصل الحادي عشر** في كلامه

تعا متواتر اجماع الانبيا عليهم السلام على انه تعا متكلم ولا حاجة في اثبات النبوة الى
اثبات الكلام فيلزم الدور في اثباته بقول الانبيا فان النبوة يثبت بالمعجزة الخارق
للعادة المقرون بالتحدي بعد اثبات علمه تعا وقدرته وان جميع الممكنات مستندة
اليه تعا فانه اذا قال رسول الملك له ان كنت صادقا في اني رسولك فخالف
عادتك وقم من مقامك ففعل الملك ذلك وقام من مقامه حصل اليقين
العادي من غير حاجة الى اثبات كونه متكلما ثم اذا ثبت النبوة ثبت الكلام و
الاحكام التي هي فرعه بقول النبي عليه الصلوة والسلام فاثبات النبوة يتوقف
على اثبات علمه واختياره وان جميع الممكنات مستندة اليه تعا ابتداء او بواسطة
ثم اختلفوا في حقيقة كلامه وقدمه وحدوثه فان كونه صفة له تعا يستلزم
قدمه وكونه مؤلفا من الحروف المتعاقبة يقتضي حدوثه وذهب بعض المتكلمين
الى ان المؤلف من الحروف ليس صفة قايمة به تعا بل كلامه عبارة عن ايجاده
ذلك المؤلف في غيره كاللوح المحفوظ وجبرئيل ونفس النبي او لسانه وهم
المعتزلة وذهب بعضهم الى ان هذا المؤلف مع حدوثه قايم بذات الله تعالى
وهم الكرامية المجوزون بقيام الحوادث بذاته تعا وذهب آخرون الى ان هذا

المؤلف

المؤلف قديم قايم بذاته تعا مع توهم تركبه من الاصوات والحروف المتعاقبة
وهم الحنابلة ونقل عنهم المبالغة في قدمه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف
قديمان واقول لعلهم لم يعرفوا معنى القديم وحسبوا ان نسبة الحدوث اليه اهانة
او يكون منعهم عن اطلاق الحادث على المصحف وتوابعه لئلا يتوهم حدوث الكلام
القايم بذاته تعا كما ان الاشاعرة مع ان اعتقادهم ان الكلام اللفظي القايم بالقاري حادث
وان اطلاق كلام الله تعا عليه بطريق اشتراك الاسم يمنعون اطلاق الحادث عليه
لئلا يتوهم حدوث الكلام النفسي القايم بذاته تعا وذهب الاشعري الى ان كلام الله تعا
ليس بصوت ولا حرف بل هو المعنى القايم بذاته تعا وحمله جمهور الاشاعرة على المعنى
المقابل للفظ وسموه بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف
وهو قديم ولم يرض صاحب المواقف بهذا الكلام وزعم انه يستلزم مفاسد كثيرة كعدم
تكفير من انكر كون ما بين دفتي المصحف كلام الله تعا حقيقة مع انه علم من الدين ضرورة
انه كلام الله تعا حقيقة وكعدم كون المقرو والمحفوظ والمسموع كلام الله تعالى
حقيقة وكعدم التحدي بما هو كلامه تعا حقيقة الى غير ذلك من المفاسد التي لا يخفى
عن المتفطن في الاحكام الدينية ثم قال فوجب حمل كلام الشيخ على ان المراد بالمعنى

مايقابل العين فيكون الكلام النفسي عنده مجموع اللفظ والمعنى قائما بذاته القديمة
مكتوبا في المصاحف مقروا بالالسنة محفوظا في الصدور وهو غير الكتابة والحفظ
والقراءة فانها حادثة ويترتب الحروف والالفاظ انما هو فينا لعدم مساعدة الآلة
فالتلفظ حادث والملفوظ قديم والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
التلفظ دون الملفوظ جمعا بين الادلة قال وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا
لما عليه متاخروا الاصحاب الا انه بعد التامل يعرف حقيته اقول وقد سبقه الى
مثل ذلك محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه المسمى بغاية الاقدام في علم
الكلام واورد على ما ذكره من لزوم المفاسد ان منكر كلاميه ما بين الدفتين
انما يكفر اذا قال انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه من مبدعات الله
تعالى ودال على ما هو كلامه حقيقة وقايم بذاته ولكنه ليس صفة قايمة بذاته
تعالى فلا يكفر اصلا كيف والمعتزلة لايكفرون عندهم في الكلام واكثر الاشاعرة
الذين عبر عنهم بمتاخري الاصحاب على ذلك وعلى ما اختاره من قدم اللفظ
وان الترتب فينا لقصور الالة امر خارج عن طور العقل وهو من قبيل ان يقال
يمكن ان يكون حركة لايتعاقب اجزاؤه وانما يتعاقب اجزاء الحركة فينا لعدم مساعدة

الآلة

الآلة بل كيف يتصور ان يكون الصفة القديمة القايمة بذاته تعالى والاصوات
القايمة بنا مستحدثة بالحقيقة حتى يصح ان يقال ان تلك الاصوات قايمة به تعالى من غير
ترتب وفينا مترتبة لقصور الآلة ولنا في هذا المقام كلام يتضح بتمهيد مقدمة
وهي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مولفة لنا في الخيال وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم القائم
بذات الله تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مولفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب متوجه الى
مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر فان كلام غيره تعالى معلوم له وليس كلامه كما ان
كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من
ان كلامه تعالى علمه ولا مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف
من ان كلامه الاصوات والحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو
راى المشهور عن الاشعري من ان كلامه المعنى المقابل اللفظ بل هو تحقيق وتنقيح
لمذهب الاشعري كما يظهر بالتامل الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا
بجميع المعلومات كان كلامه ايضا واحدا مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف

باللغات المختلفة والاخبارات والانشاءات ولما كان كلامه ازليا كان الخطاب
فيه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل فيكون المضي والحضور والاستقبال
فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال في ورود بعضها
بصيغة المضي بعضها بصيغة الحال وبعضها بصيغة الاستقبال فان قلت قد اطرد
العرف عن ان من انشا كلاما بكتابه يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام
بانه قوله وكلامه كما قال الشافعي كذا وكذا وابو حنيفة كذا وانما ينسب اليهم هذه
لا لقول بانهم كتبوها فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقول
المعتزلة فيكون نسبته اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في
لسان الملك والرسول قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس
لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ
والحروف لا يسمى متكلما وان اوجد النقوش ونسبة القول الى من كتب شيئا
من الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام
النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر هذه النقوش عن غير الانسان
واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر

تلك النصوص انها صفة مغايرة لساير الصفات كالعلم والقدرة والارادة والقول
بما قاله المعتزلة يودي الى ان لا يكون الكلام صفة اخرى بل راجعة الى القدرة
على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن الظواهر من غير ضرورة مستنكر على انه
لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو نفوه لزمهم القدح في كونه متكلما بالمعنى
العرفي بما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي يتم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الاشعري
من غير خلل **الفصل الثاني عشر** في القضا والقدر القضا عبارة عن علمه في الازل
بما سيكون على الوجه الذي يكون عليه والقدر عبارة عن ايجاده في الخارج على
وفق القضا الازلي وقد يطلق القضا والقدر بمعنى واحد والمعتزلة لما اوجبوا
الثواب والعقاب واللطف ورعاية الاصلح عليه تعالى اثبتوا للعبد قدرة موثرة بالفعل
بها يستحق المطيع الثواب والعاصي العقاب وقالوا ان الله تعالى علم في الازل ان
العاصي القادر على الطاعة والمعصية يختار المعصية بقدرته واختياره فلذلك
يستحق العقاب وان المطيع يختار الطاعة بقدرته واختياره فلذلك يستحق
الثواب وقالوا علم الله تعالى لا يوثر في ايجاد الطاعة والمعصية فان علمه متعلق
بان العبد بقدرته وارادته يعين احد الطرفين وليس في ذلك الجبر العبد الى احدهما

قيل وعلى مذهب الأشعري انه علم الله تعالى في الأزل ان العبد يكسبه بفعل فالفعل وان لم
يكن بتاثيره وايجاده فبذلك يستحق الثواب والعقاب اقول انما يمشي ذلك لو لم يكن
علم الله تعالى علما فعليا هو مصدر للمعلوم واما اذا كان علمه فعليا كما سبق فلا
ذلك لان ذلك العلم سبب موثر في المعلوم معقول له لا يتحجوز ان يكون موثرا في
وجود الفعل بسبب قدرة العبد وكسبه لانا نقول كون الشي سببا لصدور الشي
عن سبب آخر انما يتصور بكونه سببا بعيدا وعلى هذا التقدير يبقى الاشكال الذي
ارتكب المعتزله لاجله اثبات قدرة العبد وتاثيره ونفي تاثير الله تعالى في فعل
المكلف وذلك لانه كما لا محيص عن تاثير الموثر القريب كذلك لا محيص عن تاثير الموثر
البعيد فلا يندفع التلجية بما ذكروه واما الكسب الذي اثبته الاشعري فالفرق
بين حركة المرتعش وحركة المختار فان التكليف بمثل الاول غير واقع وان كان
جايزا عنده والحق ما ذهب اليه الاشعري فان التكليف الذي هو غير واقع هو التكليف
بما ليس متعلقا لقدرة العبد واما ما هو متعلق قدرته وان لم يكن موثرة فالتكليف
به واقع وليس فيه محذور فانه ليس للعبد على الله تعالى حق حتى يتوهم في حقه الظلم
بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد قدر في الأزل السعادة لمن اراد والشقاوة

لمن شاء من غير سابقة استحقاق وقال هولاء الى الجنة وهولاء الى النار ولا
ابالي **الفصل الثالث عشر** في حكمته وهو عبارة عن ايقان الفعل وايقان
العلم ولما كان تعالى متصفا بالعلم الاكمل الذي لا يشوبه جهل والقدرة الكاملة التي
لا يغيرها عجز كان صنايعه مشتملة على دقايق الحكم التي يعجز في دركه منها
عقول العقلا كما يشهد به النظر في المصنوعات خصوصا الهيئة والتشريح كان
تعالى احكم الحاكمين كما انه اعلم العالمين واقدر القادرين بل علم جميع العلما بالنسبة
الى علمه تعالى جهل وقدرة جميع القادرين بالنسبة الى قدرته عجز قال الخضر لموسى
على نبينا وآله وعليهما السلم ما علمي وعلم جميع المخلوقات بالنسبة الى علمه تعالى الا
كما ينقص المخيط المغرز في البحر منه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشي
من علمه الا بما شاء **الفصل الرابع عشر** في جوده قد عرفوا الجود بافادة ما ينبغي
لمن ينبغي لا لعوض ولا لغرض وهذا التعريف مشتمل على تفصيل المنتسبين اذ يمكن
الاقتصار على قوله افادة ما ينبغي لا لغرض لان من افاد لمن لا ينبغي لم يكن هذه الافادة
افادة ما ينبغي ومعلوم ان الغرض يشتمل العوض بل العوض ايضا الغرض في هذا
المقام فيمكن الاكتفاء باحدهما والجواد الحقيقي ليس الا الله تعالى فان غيره انما يفعل

لخير لغرض من الأعراض العايدة اليه في الدنيا او في الآخرة اما الثواب ولما النجاة من
العقاب او المدح من الناس او استكمال النفس او الاحتراز عن رسوخ محبة ما هو
في معرض الزوال والتخلص من الألم الذي يعرضه لرقة القلب لعلاقة الجنسية
الى غير ذلك ولما المبدأ تعالى فيفيض الخير بارادته على الممكنات بحسب ما يقبله كل
واحد منها من غير بخل ولا عوض والنقص المشاهد في بعض الممكنات انما هو
لقصور القابلية لا من بخل الفاعل تعالى عن ذلك وقصور القابلية عند الحكما
مستند الى معدات مرتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من
السوابق علة موجبة للاحق ولا ينتهي شيء من الآحاد الى الواجب من غير مدخل
السوابق قال المعلم الثاني في التعليقات الاول تام القدرة والحكمة والعلم
كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز ولا قصور و
العاهات والآفات الطبيعية انما هي تابعة للضرورات ولعجز المادة عن قبول
النظام التام هذا عند المحققين من اهل الكشف والشهود والاحوال التي
عليها واحد واحد من افراد الممكنات على تعاقبها وتواليها من مقتضيات
نشأة ذلك الفرد بحيث لا يمكن ان يكون اكمل مما هو عليه او انقص منه فكلها

من

من لحواله وان لم يظهر علينا وجه لزومه فكما ان الاربعة لا يمكن ان يكون الا زو
كذلك لا يمكن ان يكون كل شخص في الحال التي هو فيها على صفة ان يكون على اكمل
منها وانقص والواجب تعالى يظهر بنور الفيض الوجودي ما هو مستكن في قابلية
فالكل من الله تعالى بحسب الوجود كما يفصح عنه قوله تعالى قل كل من عند الله لكن
النقايص والشرور ليس الا من قصور القوابل وضيق حوصلة قابلها كما قال الله
تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك والسر
في ذلك ان الخير هو الوجود والشر هو العدم والوجود مستفاض منه تعالى والعدم
انما هو مقتضى الفطرة الامكانية فكل خير وكمال هو من فيض فضله تعالى وكل شر
ونقص فهو من طبيعة الممكن هذا مجمل ان اخذت الفطانة بيدك فيهديك
الى التفصيل والله يهدي الى سواء السبيل ولما عنايته تعالى فهو عبارة عن علمه
تعالى بنظام العالم على الوجه الذي هو اصلح الوجوه واكملها للمجموع من حيث
المجموع بحسب ما يساق كل جزء منه بانضمامه الى ساير الاجزاء الى ما هو الاصلح
للكل من حيث الكل وذلك العلم هو السبب لوجود الممكنات على الوجه الذي هو
عليه كما سبق ولطفه تربيته لكل فرد حتى يصل الى كماله اللايق بحسب استعداده

واستعداد مقارنته وهدايته جعل كل شيء متوجها الى ذلك الكمال اما بحسب الطبع
او بحسب الارادة كما قال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل
شيء خلقه ثم هدى وهذه الهداية سارية في جميع الممكنات قال ابو الحسن
العامري هو من فيض العقل الاول قال الشيخ ابو علي في بعض تصانيفه هو طالب
اي طالب الكل الى الكمال منه بحسب استعداده وهو غالب اي مقتدر على
اعدام العدم وسلب الممكنات ما يستعدها بنفسها من البطلان اذ
اذ كل شيء هالك الا وجهه اقول وهو غالب في الاعدام ايضا كما هو غالب
في الايجاد بل طالب غالب فيهما وقال الحكما انه تام وفوق التمام اما
الاول فلحصول كل ما من شانه ان يحصل له واما الثاني فلافاضته على
الغير كل ما يمكن حصوله بحسب استعداده خاتمة اذا تاملت في صفاته
العظمى واسمائه الحسنى وجدت كلها سوى الصفات الذاتية اما
من قبيل السلوب والاضافات او مركبا منهما على ما يشهد به النظر
في تفاصيلها فصفاته الذاتية يرجع كلها الى العلم كالقدرة والارادة
على ما مر والحيوة يرجع الى العلم والقدرة اذ الحي هو الدراك الفعال والدراك

هو العلم والايجاد هو الفعل وهو اضافي في نفسه ومنشاؤه القدرة
والارادة وهما يرجعان الى العلم كما سبق والعلم عين الذات فقد
رجع الامر كله الى الله تعالى الا الى الله تصير الامور والحمد لله
الكريم الشكور والصلوة والسلام على
نبيه شفيع يوم النشور واله
وصحبه معادن
الخيور
تم



هذه فايدة جليلة وموعظة بليغة وهي اربعون سورة منتخبة من التورية التي كلم
الله تعالى بها مع موسى بن عمران بلا ترجمان **السورة الاولى** عجبت لمن ايقن بالموت
كيف يفرح وعجبت لمن ايقن بالحساب كيف يجمع المال وعجبت لمن ايقن بالقبر
كيف يضحك وعجبت لمن ايقن بزوال الدنيا كيف يطمئن اليها وعجبت لمن ايقن
ببقاء الاخرة ونعيمها كيف يستريح وعجبت لمن هو عالم باللسان جاهل
بالقلب وعجبت لمن هو متطهر بالماء وغير طاهر بالقلب وعجبت لمن اشتغل
بعيوب الناس وهو غافل عن عيوب نفسه وعجبت لمن يعلم ان الله تعالى مطلع عليه
كيف يعصيه وعجبت لمن يعلم انه يموت ويدخل في القبر وحده ويحاسب وحده كيف
يستانس بالناس يقول الله تعالى لا اله الا انا وحدي حقا حقا ومحمد عبدي ورسولي

السورة الثانية شهدت نفسي لنفسي لا اله الا انا وحدي لا شريك لي ومحمد عبدي
ورسولي ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر على نعمائي ولم يقنع
بعطائي فليطلب ربا سوائي ومن اصبح حزينا على الدنيا فكانما اصبح ساخطا علي ومن
اشتكا مصيبة نزلت به فقد شكاني ومن دخل على غني فتواضع له لاجل غناه ذهب
ثلثا دينه ومن لطم وجهه على ميت فكانما اخذ رمحا يقاتلني به ومن كسر عودا على قبر
ميت فكانما هدم كعبتي ومن لم يبال من اين ياكل لم ابال من اي باب ادخله في جهنم
ومن لم يكن في الزيادة في الدين في كل يوم فهو في النقصان ومن كان في النقصان
فالموت خير له ومن عمل بما علم زدته علما الى علم **السورة الثالثة** يا ابن آدم
من قنع استغنى ومن ترك الحسد استراح ومن اجتنب الحرام خلص دينه ومن ترك
الغيبة ظهرت محبته في القلوب وتوفرت حسناته ومن اعتزل عن الناس سلم منهم ومن قل كلامه كمل عقله
ومن رضي بالقليل فقد وثق بالله عز وجل ومن رضي من الله بالقليل من الرزق رضي الله عنه
بالقليل من العمل يا ابن آدم انت بما تعلم لا تعمل فكيف تطلب علما بما لا تعلم
يا ابن آدم اذا افنيت عمرك في طلب الدنيا فمتى تطلب الجنة **السورة الرابعة** يا ابن
آدم من اصبح حريصا على الدنيا لم يزدد من الله الا بعدا وفي الدنيا الا كدا وفي

الآخرة الا جهداً والزم الله قلبه هماً لا ينقطع عنه ابداً وشغلاً لا يفرغ منه ابداً ٩٨
وفقراً لا ينال غناه ابداً واملاً لا يبلغ منتاه ابداً يا ابن آدم كل يوم ينقص من عمرك
وانت لا تدري وتوتى كل يوم رزقك وانت لا تحمدني فلا بالقليل تقنع ولا بالكثير ويأتي
تشبع يا ابن آدم ما من يوم جديد الا ويأتيك من عندي رزقك وما من ليلة جديدة
الا وتاتيني الملائكة من عندك بعمل قبيح تاكل رزقي وتعصيني في امري وانت
تدعوني واستجيب لك خيري اليك نازل وشرك الي صاعد فنعم المولى انا وبئس
العبد انت تسألني فاعطيك واستر عليك سوءة بعد سوءة وقبيحة بعد
قبيحة واستحيي منك ولا تستحيي مني وتنساني وتذكر غيري وتخاف الناس و
تامني وتخاف مقتهم وتأمن غضبي **السورة الخامسة** يا ابن آدم لا تكن ممن
يطوي التوبة بطول الامل ويرجو الاخرة بغير العمل يقول قول الزاهدين
ويعمل عمل المنافقين ان اعطي لم يقنع وان منع لم يصبر ويامر بالخير ولا يفعله
وينهى عن الشر ولا ينتهي يحب الصالحين وليس منهم ويبغض المذنبين وهو
منهم يا ابن آدم ما من يوم جديد الا والارض تخاطبك وتقول يا ابن آدم تمشي
على ظهري ومصيرك في بطني يا ابن آدم تذنب على ظهري وتعذب في بطني يا ابن آدم

انا

انا بيت الوحدة وانا بيت الوحشة وانا بيت الظلمة وانا بيت الهوان وانا بيت
العقارب والحيات فاعمرني ولا تخربني **السورة السادسة** يا بني آدم ما خلقتكم
لاستكثر بكم من قلة ولا لاستانس بكم من وحشة ولا لاستعين بكم على امر عجزت
عنه ولا لاجل منفعة ولا لدفع مضرة بل خلقتكم لتعبدوني طويلاً وتشكروني
كثيراً وتسبحوني بكرة واصيلاً ولو ان اولكم وآخركم وحيكم وميتكم وصغيركم
وكبيركم وحركم وعبيدكم وانسكم وجنكم اجتمعوا على طاعتي لما زاد في ملكي مثقال
ذرة ولو ان اولكم وآخركم وحيكم وميتكم وصغيركم وكبيركم وحركم وعبيدكم
وانسكم وجنكم اجتمعتم على معصيتي ما نقص ذلك في ملكي مثقال ذرة ومن
جاهد فانما يجاهد لنفسه ان الله لغني عن العالمين **السورة السابعة** يا عبيد
الدنانير والدراهم اني ما خلقت لكم الدنيا الا لتاكلوا فيها رزقي وتلبسوا
فيها ثيابي وتعرسوا فيها عملي فاخذتم كتابي فجعلتموه تحت اقدامكم واخذتم
الدنيا فجعلتموها فوق رؤوسكم فرفعتم بيوتكم وخفضتم بيوتي ولكنتم بيوتكم
واوحشتم بيوتي فلا انتم عبيد احرار بل ولا انتم احرار ابرار يا عبيد الدنيا
انما مثلكم كالقبور المجصصة يرى ظاهرها مليحاً وباطنها قبيحاً يا ابن ادم كما

لا يغني المصباح فوق البيت عن ظلمة داخله فكذلك كلامكم مع افعالكم الردية
السورة الثامنة يا بني آدم انا لم اخلقكم عبثا ولا جعلتكم سدى ولا انا بغافل
عما تعملون وانتم لن تنالوا ما عندي الا بالصبر على ما تكرهون في طلب رضائي
والصبر على طاعتي ايسر عليكم من حر النار وعذاب الدنيا ايسر عليكم من عذاب
الآخرة يا بني آدم كلكم ضال الا من هديته وكلكم مسيء الا من عصمته فتوبوا
الي ارحمكم ولا تهتكوا استاركم عند من لا يخفى عليه اسراركم السورة التاسعة
يا بني آدم لا تلعنوا المخلوقين فترجع اللعنة عليكم يا ابن آدم استقامت سموات
في الهواء بلا عمد باسم من اسمائي ولا تستقيم قلوبكم بالف موعظة من كتابي
يا ايها الناس كما لا يلين الحجر في الماء كذلك لا تغني الموعظة للقلوب القاسية
يا ابن ادم كيف لا تجتنبوا الحرام ولا اكتساب الآثام فلا يخاف الكبيرات ولا يتقي
غضب الرحمن فلولا مشايخ ركع واطفال رضع وبهائم رتع وشبان خشع
لجعلت السماء فوقكم حديدا والارض صفصفا والتراب رمادا ولا انزلت عليكم
من السماء قطرة ولا انبت لكم في الارض حبة ولصببت عليكم العذاب صبا
السورة العاشرة يا ابن آدم قد جاءكم الحق من ربكم الآية فان لم تحسنوا الا

فمن

فمن احسن اليكم ولن تصلوا الا من وصلكم ولا تكلموا الا من كلمكم ولا تطعموا تكلموا
الا من اطعمكم ولا تكرموا الا من اكرمكم فليس لاحد على احد فضل انما المؤمنون
الذين آمنوا بالله ورسوله الذين يحسنون الى من اساء اليهم ويصلون الى
من قطعهم ويعطون من حرمهم وانصفوا من خانهم وكلموا من هاجرهم واكرموا
من اهانهم السورة الحادي عشر يا ايها الناس زايلة وحيوة منقطعة و
شهوة فانية فقد ظلم نفسه وعصى ربه ونسي آخرته وعزته حيوته السورة
الثاني عشر يا ابن آدم اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الآية فكما لا تهتدون
السبيل الا بالدليل وكذلك لا تهتدون طريق الجنة الا بالعلم وكما لا تجمعون
المال الا بالتعب كذلك لا تدخلون الجنة الا بالصبر على العبادة فتقربوا الي
بالنوافل واطلبوا رضائي برضا المساكين يا موسى اسمع ما اقول انه من تكبر
على مسكين حشرته يوم القيمة على صورة الذر تحت اقدام الناس ومن تواضع
لعالم رفعته في الدارين ومن تعرض لهتك ستر مسلم هتكت ستره سبعين مرة
ومن اهان مؤمنا فقد بارزني بالمحاربة ومن احب مؤمنا صافحته الملائكة في الدنيا
سرا وفي الآخرة جهرا السورة الثالث عشر يا بني آدم اطيعوني قدر حاجتكم الي

واعصوني بقدر صبركم على النار وتزودوا للدنيا بقدر سكونكم فيها وتزودوا للآخرة
بقدر مسكنكم فيها ولا تنظروا الى آجالكم المستأخرة وارزاقكم الحاضرة وذنوبكم
المستورة فكل شيء هالك الا وجهي ولو خفتم من النار كما خفتم من الفقر لاغنيتكم من
حيث لا تحتسبون ولو رغبتم في الجنة كما ترغبون في الدنيا لاسعدتكم في الدارين
ولا تميتوا قلوبكم بحب الدنيا فزوالها قريب **السورة الرابع عشر** يا ابن آدم كم من
سراج اطفأته الريح وكم من عابد افسده العجب وكم من فقير افسده الفقر وكم
من غني قد افسده الغنى وكم من صحيح قد افسده العافية وكم من عالم افسده العلم
يا بني آدم ادعوني واجيبوني وعاملوني واسلموني لابيحكم عندي ما لا عين رأت
ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ولا تنفد خزائني ولا تنقص ملكي انا الوهاب
السورة الخامس عشر يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون يا ابن آدم
دينك دمك ولحمك فان صلح دينك صلح دمك ولحمك وان فسد دينك فسد لحمك
ودمك فلا تكن كالمصباح يضيء للناس ويحرق نفسه واخرج حب الدنيا عن قلبك
فاني لا اجمع حبي وحب الدنيا في قلب واحد ابدا كما لا تجتمع النار والماء في اناء
واحد ابدا وارفق بنفسك في جمع الرزق فان الرزق مقسوم والحريص محروم والبخيل

مذموم

مذموم والنعمة لا تدوم والاجل معلوم والحق معدوم وخير الحكمة خشية
الله وخير الغنا القناعة وخير الزاد التقوى وشر ما حكم الكذب وشر
الفضيحة النميمة وما ربك بظلام للعبيد **السورة السادس عشر** يا ايها
الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون وكم تنهون عما لا تنتهون وكم تأمرون
بما لا تعملون وكم تجمعون ما لا تأكلون وكم التوبة يوما بعد يوم تأخرون
وعاما بعد عام تنتظرون الكم من الموت امان ام بايديكم براءة من النار ام
تحققتم الفوز بالجنان بطرتكم النعمة وغركم من الله طول الامال فلا يغرنكم
الصحة والسلامة فان ايامكم معلومة وانفاسكم معدودة وسرائركم
مكشوفة واستاركم مهتوكة فاتقوا الله يا اولي الالباب وقدموا امان في
ايديكم لما بين ايديكم يا ابن آدم تقدم على عملك فانك في هدم عمرك من يوم
خرجت من بطن امك وتدنو كل يوم من قبرك فلا تكن كالحطب الذي يحرق نفسه
بالنار لغيره لا اله الا الله حقا حقا محمد رسولي **السورة السابع عشر**
يا ابن آدم انا ملك لا ازول اعمل بما امرتك وانته عما نهيتك حتى اجعلك حيا
لا يموت يا ابن آدم انا اذا قلت لشيء كن فيكون يا ابن آدم اذا قلت مليحا

مليح وعملك قبيحاً فبئس فانت رأس المنافقين واذا كان ظاهرك مليح وباطنك قبيح فانت
اهلك الهالكين يا ابن آدم لا تدخل جنتي الا من تواضع لعظمتي وقطع نهار بذكري
وكف نفسه عن الشبهات من اجلي ويواخي الغريب ويواسي الفقير ويرحم المصاب
ويكرم اليتيم ويكون له كالاب الرحيم وللارامل كالزوج الشفيق فمن كان هذه
صفته ان دعاني لبيته وان سألني اعطيته **السورة الثامن عشر** يا ابن آدم
الى كم تشكوني والى كم تسبني والى متى كم تكفرني ولست لك بظلام والى متى
كم تجحد نعمتي ورزقك ياتيك كل يوم والى متى تجحد بربوبيتي وليس لك رب
غيري والى متى تجفوني ولم اجفك واذا اطلبت الطبيب فمن يشفيك من ذنوبك
فقد شكوت وسخطت قضائي فيك اذا لم يجد احدكم فوق ثلثة ايام قال انا
شر ولست بخير فقد جحد نعمتي ومن منع الزكوة من ماله فقد استخف
بكتابي واذا علم بوقت الصلوة ولم يفرغ لها فقد غفل عني واذا قال ان
الخير من عندي والشر من عند ابليس فقد جحد ربوبيتي وجعل ابليس شريكا لي
السورة التاسع عشر يا ابن آدم اصبر وتواضع ارفعك واشكرلي ازدك
واستغفر لي اغفرلك وادعني استجب لك واسألني اعطك وتصدق اباركـ

لك في رزقك وصل رحمك اشفي في رجلك واطلب مني العافية بطول الصحة والسلامة في
الوحدة والاخلاص في الورع والزهد في التوبة والعبادة في العلم والغنا في
القناعة يا ابن آدم كيف تطمع في العبادة مع الشبع وكيف تطمع جلاء القلب
مع كثرة النوم وكيف تطمع في الخوف من الله مع خوف الفقر وكيف تطمع في
الورع مع الحرص على الدنيا وكيف تطمع في حب الله مع حب الدنيا وكيف
تطمع في مرضات الله تعالى مع احتقار الفقراء والمساكين **السورة العشرون**
يا ايها الناس لا عقل كالتدبير ولا ورع كالكف عن الاذى ولا حسب انفع من
الادب ولا شفيع كالتوبة ولا عبادة كالعلم ولا صلوة كالخشية ولا فقر الا
بالصبر ولا عبادة كالتوفيق ولا قرين ازين من العقل ولا رفيق اشين من الجهل
يا ابن آدم تفرغ لعبادتي املاء قلبك غنا وبدنك رزقا وجسمك لحم ولا تغفل
عن ذكري فاملا قلبك فقرا وبدنك تعبا وصدرك هما وجسمك سقما ودنياك
عسرا يا ابن آدم الموت يكشف اسرارك والقيامة تبلو اخبارك والكتاب
يهتك استارك واذا اذنبت ذنبا صغيرا فلا تنظر الى صغره ولكن انظر من
عصيت فاذا رزقت رزقا قليلا فلا تنظر الى قلته ولكن انظر الى من رزقك اياه

يا ابن آدم لا تامن من مكري فان مكري اخفى عليكم من دبيب النمل على الصفا في الليلة
المظلمة يا بني آدم هل اديتم فرايضي كما امرتكم وهل واسيتم المساكين باموالكم و
هل احسنتم الى من اساء اليكم وهل عفوتم عمن ظلمكم وهل وصلتم من قطعكم
وهل انصفتم من خانكم وهل كلمتم من هجركم وهل ادبتم اولادكم وهل سالتم
العلماء عن امر دينكم ودنياكم فاني لا انظر الى صوركم ولا الى محاسنكم ولكن
انظر الى قلوبكم وارضى بهذه الخصال **السورة الحادي والعشرون** يا ابن آدم
انظر الى نفسك والى جميع خلقي فان وجدت احدا اعز عليك من نفسك فاصرف
كرامتك اليه والا فاكرم نفسك بالتوبة والعمل الصالح ان كانت نفسك
عليك عزيزة يا ايها الذين امنوا اذكروا نعمة الله عليكم واتقوا الله
يوم القيمة ويوم الواقعة ويوم التغابن ويوم الحاقة ويوم كان مقداره
خمسين الف سنة يوم لا ينطقون ولا يوذن لهم فيعتذرون ويوم
الطامة ويوم الصاخة ويوم عبوسا قمطريرا يوم لا تملك نفس لنفس شيئا
والامر يومئذ لله يوم الدمدمة ويوم الزلزلة ويوم القارعة فاتقوا الله
مواقع الجبال قبل الصيحة والزلازل اذا شاب من هوله الاطفال ولا تكونوا

كالذين قالوا سمعنا وعصينا **السورة الثاني والعشرون** يا ايها الذين امنوا
اذكروا الله كثيرا انا موسى ابن عمران ويا صاحب البيان اسمع كلامي الوانا الوانا
انا الله الملك الديان ليس بيني وبينك ترجمان لبشر اكل الربا والعاق بغضب
الرحمن ومقطعات النيران يا ابن ادم اذا وجدت قساوة في قلبك وسقما
في بدنك وحرمانا في رزقك فاعلم انك تكلمت فيما لا يعنيك يا ابن ادم لا يستقيم
دينك حتى يستقيم لسانك وقلبك ولا يستقيم لسانك حتى تستحيي من ربك
اذا نظرت في عيوب الناس فنسيت عيوبك فقد ارضيت الشيطان واغضبت
الرحمن يا ابن آدم لسانك اسد ان اطلقته اكلك وهلاكك في طرف لسانك
السورة الثالث والعشرون يا ابن آدم ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا
فاعلموا اليوم الذي يحشرون فيه الى الله فوجا فوجا ويقفون بين يدي الله صفا
صفا ويقرؤن الكتاب حرفا حرفا ويسالون عما عملتم سرا وجهرا ويحشر المتقون
الى الرحمن وفدا ثم يساق المتقون الى الجنان وفدا وفدا والمجرمون الى
جهنم وردا وردا اكفاكم من الله وعدا ووعيدا فانني انا الرب فاعرفوني
وانا المنعم فاشكروني وانا الغفار فاستغفروني وانا المقصود فاقصدوني

وانا العالم بالسرائر فاحذروني **السورة الرابع والعشرون** شهد الله انه لا اله
الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم
ان الدين عند الله الاسلام بشر كل محسن بالجنة والمسيء هالك ومن عرف
الله فاطاعه نجا ومن عرف الشيطان فعصاه سلم ومن عرف الحق فاتبعه امن
ومن عرف الباطل فاتقاه فاز ومن عرف الدنيا فرفضها خلص ومن عرف الاخرة
فطلبها وصل وان الله يهدي من يشاء واليه تقلبون يا ابن ادم اذا كان
الله تعالى قد تكفل لك بالرزق فطول اهتمامك لماذا وان كان الخلوق مني حقا
فالبخل لماذا وان كان ابليس عدوا فالغفلة لماذا وان كان الحساب والمرور على
الصراط حقا فالجمع لماذا وان كان عقاب الله بالنار حقا فالمعصية لماذا
وان كان ثواب الله الجنة حقا فالاستراحة لماذا وان كان كل شيء بقضائي
وقدري فالجزع لماذا لكيلا تاسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما اتيكم
السورة الخامس والعشرون يا ابن ادم اكثر من الزاد فان الطريق بعيد بعيد
وجود العباد العبادة فان البحر عميق عميق وخفف الحمل فان الصراط دقيق
دقيق واخلص العمل فان الناقد بصير بصير واخر نومك الى القبر وفخرك الى الميزان

وشهواتك

وشهواتك الى الجنة وراحتك الى الاخرة ولذتك الى الحور العين وكن لي
اكن لك وتقرب الي باستهانة الدنيا وتبعد من النار ببغض الفجار وحب
الابرار فان الله لا يضيع اجر المحسنين **السورة السادسة والعشرون** يا بني
ادم كيف تعصوني وانتم تجزعون من حر الشمس والرمضان وان جهنم لها
سبعة ابواب وسبع طبقات فيها نيران تاكل بعضها بعضا وفي كل منها
سبعون الف واد وفي كل واد سبعون الف شعب وفي كل شعب سبعون الف
مدينة من النار وفي كل مدينة سبعون الف قصر من النار وفي كل قصر سبعون
الف دار من النار وفي كل دار سبعون الف بيت من النار وفي كل بيت سبعون
الف سرير من النار وفي كل سرير سبعون الف تابوت من النار وفي كل تابوت
سبعون الف عقرب من النار وعلى كل تابوت سبعون الف شجرة من الزقوم
تحت كل شجرة سبعون الف وتد من النار مع كل وتد سبعون الف سلسلة من
من النار وسبعون الف ثعبان من النار طول كل ثعبان سبعون الف ذراع وفي
جوف كل ثعبان بحر من سم الاسود ولكل عقرب سبعون الف ذنب طول كل ذنب
سبعون الف ذراع وفي كل ذنب سبعون الف فقار وفي كل فقار سبعون الف رطل

من سم الاحمر فبنفسى احلف وبالطور وكتاب مسطور فى رق منشور والبيت المعمور
والسقف المرفوع والبحر المسجور يا ابن آدم ما خلقت هذه النيران الا لكل كافر وبخيل
ونمام وللعاق لوالديه وللزانى ومانع الزكوة وآكل الربى وجامع الحرام وناسى
القران ومؤذى الجيران الا من تاب وامن وعمل صالحا فارحموا انفسكم يا عبيد
فان الابدان ضعيف والسفر بعيد والحمل ثقيل والصراط دقيق والمنادى اسرافيل
والنار تلظى والقاضى رب العالمين السورة السابعة والعشرون يا ايها
الناس كيف رغبتم فى الدنيا فانية ونعيم زايلة وحيوة منقطعة فان عندى
للمطيعين الجنان بابوابها الثمانية فى كل جنة سبعون الف روضة من الزعفران
وفى كل روضة سبعون الف مدينة من اللؤلؤ والمرجان وفى كل مدينة
سبعون الف قصر من الياقوت وفى كل قصر سبعون الف دار من الزبرجد
وفى كل دار سبعون الف بيت من الذهب وفى كل بيت سبعون الف دكان
من الفضة وعلى كل دكان سبعون الف مائدة وعلى كل مائدة سبعون الف
صحفة من الجوهر وفى كل صحفة سبعون الف لون من الطعام وعلى حول كل
دكان سبعون الف سرير من الذهب وعلى كل سرير سبعون الف فراش من

الحرير

الحرير والديباج والاستبرق وعلى كل سرير سبعون الف نهر من ماء الحيوان و
اللبن والخمر والعسل المصفى وفى وسط كل نهر سبعون الف لون من الثمار كذلك
وفى كل بيت سبعون الف خيمة من الارجوان وعلى كل فراش حور من حور العين
بين يديها سبعون الف وصيفة كانهن بيض مكنون وعلى راس كل قصر من تلك
القصور سبعون الف قبة من الكافور وفى كل قبة سبعون الف هدية من الرحمن
ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب البشر وفاكهة مما يتخيرون ولحم
طير مما يشتهون وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون جزاء بما كانوا يعملون
لا يموتون ولا يحزنون ولا يبكون ولا يتعبدون ولا يصلون ولا يصومون
ولا يمرضون ولا يهتمون ولا يبولون ولا يتغوطون وما هم منها بمخرجين
فمن طلب رضائى ودار كرامتى وجوارى فليطلب بالصدق والاستهانة بالدنيا
والقناعة بالقليل شهدت بنفسى لنفسى ان لا اله الا انا وان عيسى وعزير
عبدين من عبادى ورسولين من رسلى السورة الثامنة والعشرون يا ابن
آدم المال مالى وانت عبدى وما لك من ملكى الا ما اكلت فافنيت او لبست فابليت
او تصدقت فابقيت وانما انت على ثلثة اقسام فواحد لى وواحد لك وواحد

بيني وبينك فاما الذي لي فروحك ولما الذي لك فعملك ولما الذي بيني وبينك فمنك
الدعا ومني الاجابة يابن ادم تورع تعرفني وتجوع تراني واعبدني تصلني واطلبني
تجدني يابن آدم اذا كان الامرات تدخل الكتاب بالجور والعرب بالعصبية والعلما بالحسد
والفقراء بالكذب والتجار بالخيانة والحراث بالجهالة والعباد بالرياء والاغنيا
بالكبر فاين من يطلب الجنة **السورة التاسعة والعشرون** يا ايها الذين امنوا
اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون يابن آدم مثل العلم بلا عمل
كمثل الرعد والبرق بلا مطر ومثل العمل بلا علم كمثل الشجرة بلا ثمرة ومثل العلم والعمل
بلا زكوة المال كمثل من يزرع الملح على الصفا ومثل العلم عند احمق كمثل الدر و
الياقوت عند البهيمة ومثل الموعظة عند من لا يرغب فيها كمثل المزمار عند
القبور ومثل الصدقة لحرام كمثل من يغسل العذرة ومثل الصلوة بلا زكوة كمثل
كمثل جسد بلا روح ومثل العمل بلا توبة كمثل البنيان بلا اساس افامنوا مكر الله
فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون **السورة الثلثون** يابن آدم بقدر ما تميل
قلبك الى الدنيا اخرج محبتي عن قلبك فاني لا اجمع حبي وحب الدنيا في قلب واحد
ابدا تجرد لعبادتي تصلني واخلص من الرياء عملك البسك محبتي اقبل الي وتفرغ

لذكري اذكرك عند ملائكتي يابن آدم اذكروني بتذلل اذكركم بتفضل اذكروني في
مجاهدة اذكركم بمشاهدة اذكروني فوق الارض اذكركم تحت الارض اذكروني في
الصحة والنعمة اذكركم في الوحدة والشدة اذكروني بالطاعة اذكركم
بالمغفرة اذكروني في الصحة والغنا اذكركم في الفقر والعنا اذكروني في
الصدق والصفا اذكركم في الملأ الاعلى اذكروني بالاحسان على الفقراء اذكركم
بالجنة الماوى اذكروني بالعبودية اذكركم بالربوبية اذكروني بالتضرع
اذكركم بالتكرم اذكروني بتلفظ اذكركم بتلطف اذكروني بترك الدنيا اذكركم بنعيم
البقاء اذكروني في الشدة الهالكة اذكركم بالنجاة الكاملة يابن آدم ادعوني
بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ادعوني بالقلوب الخالية استجب لكم بالدرجات
العالية ادعوني بالشفاه ذليلة استجب لكم بكرامة كاملة ادعوني بالاخلاص
والتقوى استجب لكم بالجنة الماوى ادعوني بالخوف والرجا اجعلكم من كل غم
وهم فرجا ومخرجا ادعوني بالاسماء استجب لكم ببلوغ المطلب الاسنى
ادعوني في دار الخراب والفنا استجب لكم في دار الثواب والبقاء يابن آدم
كم تقول الله الله وفي قلبك غير الله وتذنب ولا تستغفر فان الاستغفار مع

الأمر ارتوبة لكذابين وما ربك بظلام للعبيد السورة الحادي والثلثون يابن آدم
اجلك يضحك باملك وقضائي يضحك من حذرك وتقديري يضحك من تدبيرك و
آخرتي يضحك من دنياك وقسمتي يضحك من حرصك فادخل فان رزقك لا ياكله
غيرك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحيوة الدنيا الدنيا ممر على اوليائي
لكن يحبوا الفاني ويحلوا على اعدائي لكن يكرهوا الفاني يابن آدم الموت نازلك
وان كرهت واصبر لحكم ربك فانك باعيننا السورة الثانية والثلثون يابن آدم تريد
واريد ولا يكون الا ما اريد من قصدني عرفني ومن عرفني ارادني ومن ارادني طلبني
ومن طلبني وجدني ومن وجدني خدمني ومن خدمني ذكرني ومن ذكرني ذكرته برحمتي
يابن آدم لا تخلص عملك حتى تذوق اربع اموات موت الاحمر وموت الاصفر
وموت الابيض وموت الاسود فموت الاحمر احتمال الجفا وكف الأذى وموت
الاصفر الجوع والأعنا وموت الابيض العزلة وموت الاسود مخالفة النفس
والهوى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله تعالى السورة الثالثة والثلثون
يابن آدم ملائكتي يتعاقبون بالليل والنهار ليكتبوا عليك ما تقول وتفعل
من قليل وكثير والسماء تشهد بما رات منك والأرض تشهد بما عملت على ظهرها

والشمس والقمر تشهدان عليك بما تقول وتفعل وانا مطلع على مخفيات خطرات
قلبك فلا تغفل عن نفسك فان لك في الموت شغلا وعن قليل انت ترحل وكل ما قدمته
من الخير والشر حاصل بلا زيادة ولا نقصان وتستوفي غدا ما كنت فاعلا يابن آدم
ان الحلال ليس ياتيك الا قطرة قطرة والحرام ياتيك كالسيل فمن صفى عيشه صفى دينه
السورة الرابعة والثلثون يابن آدم لا تفرح بالغنا فليس بمخلد ولا تحزن من
الفقر فليس عملك بحتم واجب ولا تقنط بالبلاء فان الذهب يجرب بالنار والمؤمن
يجرب بالبلاء فان الغني عزيز في الدنيا وذليل في الآخرة والفقير ذليل في الدنيا
وعزيز في الآخرة وعز الآخرة ابقا والقا يابن آدم اذا رايت الضيف عنك محبوسا
اكثر من تسعة ايام فقل اعوذ بالله من غضب الله يابن آدم المال مالي وانت عبدي
والضيف رسولي فاذا امنعت مالي من رسولي فلا تطمع في جنتي ونعمتي يابن آدم
المال مالي والأغنيا وكلائي والفقراء عيالي فمن بخل من مالي على عيالي ادخلته
النار ولا ابالي يابن آدم ثلث واجبات عليك زكوة مالك وصلة رحمك وقرى
ضيفك فاذا لم تفعلهن فاني اصرعك صرعا اجعلك نكالا للعالمين يابن آدم
اذا لم ترحم جارك كما ترى حق عيالك لم انظر اليك ولم اقبل عملك ولم استجب

دعاك يابن آدم لا تتكبر على مثلك فانا قلت نطفة قذرة من مني مذرة انظر من أي
خرجت من مخرج البول من بين الصلب والترائب يابن آدم اذكر ذل موقفك غدا بين
يدي فاني لم اغفل من سرايرك طرفة عين واني عليم بذات الصدور السورة الخامسة
والثلثون يابن آدم كن سخيا فان السخاء من اليقين وحسن اليقين من
الايمان والايمان من الجنة يابن آدم اياك من البخل فان البخل من الكفر والكفر
من النار يابن ادم اتق دعوة المظلوم فانه لا يحجبها شيء عني لولا انه
احب الصفح والمغفرة لما ابتليت اباك آدم عليه السلم بالذنب ثم رددته الجنة
يابن آدم لولا ان العفو احب شيء عندي لما ابتليت احدا بالذنب يابن آدم اعطيت
لك الايمان والمعرفة من غير سؤال وتضرع فكيف ابخل عليك بالجنة مع سوالك
وتضرعك يابن آدم اذا اعتصم بي عبدي هديته ولذا توكل على كفيته واذا
توكل على غيري قطعت اسباب السموات والارضين عنه يابن آدم لا تدع
صلوة الضحى فان لصليها يدعوا له ما طلعت عليه الشمس يابن آدم ضيعت
امري وركبت معصيتي فمن الذي يمنعك من عذابي يوم القيمة يابن آدم حسن
خلقك مع الناس حتى احبك واحببتك في قلوب الصالحين واغفر لذنبك يابن

آدم

آدم ضع يدك على صدرك فما تحب لنفسك فحب للمسلمين يابن آدم لا تحزن على ما فاتك
من الدنيا ولا تفرح بما اوتيت منها فان الدنيا اليوم لك وغدا لغيرك يابن آدم
اطلب الاخرة ودع الدنيا فان الشر من الاخرة خير من شر الدنيا وما فيها يابن آدم
انت في طلب الدنيا والاخرة في طلبك انت في طلب الحيوة والموت في طلبك
يابن آدم فتهيأ للموت قبل وروده لو تركت الدنيا لاحد من عبادي لتركتها
للانبياء حتى يدعون عبادي الى طاعتي يابن آدم كم من غني قد جعله الموت
فقيرا وكم من ضاحك صار بالموت باكيا وكم من عبد بسطت له الدنيا فطغى و
ترك طاعتي حتى مات عليه فدخل النار وكم من عبد قترت عليه الدنيا فصبر
ومات فدخل الجنة السورة السادسة والثلثون يابن آدم اجعل قلبك موافقا
للسانك ولسانك موافقا لعملك وعملك خالصا من غيري فانا الغيور لا اقبل
الا خالصا فان قلب المنافق مخالف للسانه ولسانه مخالف لعمله وعمله
لغير الله يابن آدم ما تكلمت بكلمة ولا نظرت بنظرة ولا خطوت بخطوة
الا ومعك ملكان يكتبان لك او عليك يابن آدم ما خلقتكم
لتجمعوا الدنيا بعضها الى بعض بل خلقتكم لتعبدوني اذلاء

وتشكروني جزيلاً وتسبحوني بكرةً واصيلاً فان الرزق مقسوم و
الحريص محروم والبخيل مذموم والحسود مغموم فالنعمة لاتدوم
وانا فرد حي قيوم **السورة السابعة والثلثون** يابن آدم اخدمني فاني
احب من يخدمني فانك عبد ذليل عاجز ضعيف وانا رب جليل قادر
قوي يابن آدم لو ان اخوانكم وجدوا لريح ذنوبكم لما جالسوكم
فذنوبك كل يوم في الزيادة وعمرك في النقصان لايزيد عمرك
في الباطل والغفلة وان اردت المزيد فاصحب ارباب القلوب
واحذر ابناء الدنيا وخالط المساكين يابن آدم ليس من كسرت
سفينته وعلى لوح من خشب في وسط البحر يكون باعظم مصيبته
منك لانك من ذنوبك على يقين ومن عملك على خطر يابن آدم
لبي انقرب اليك بالعافية والستر على ذنوبك وانت تتبغض
الي المعاصي وعمارتك الدنيا وخرابك الاخرة يابن آدم اذا لم
تجلس المفلحين الصالحين فمتى تفلح ياموسى بن عمران اسمع
ما اقول والحق اقول انه ما امن بالله عبد حتى امن الناس من

شره

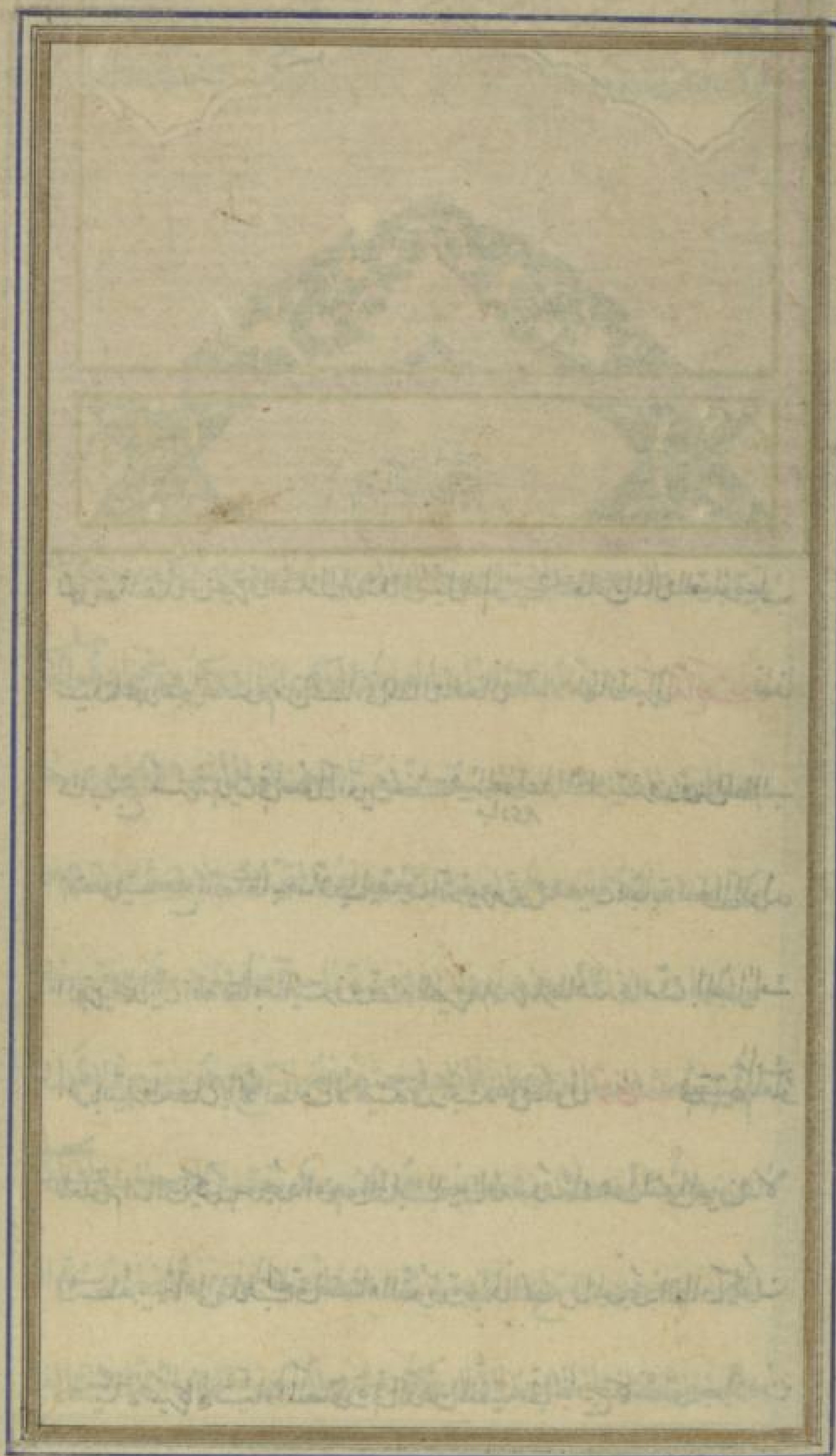
شره يعني من ظلمه وكيده وغمه وحسده وبغيه في غيبته
وحضرته وسره وعلانيته وقل ياموسى الظلمة لاتذكروني
فاني لااذكركم فان ذكري لهم ان العنهم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر **السورة الثامنة والثلثون** يابن ادم اذا اصبحت
بين نعمتين عظيمتين لاتدري ايهما اعظم عندك ذنوبك
المستورة عن الناس والثناء الحسن عليك من الناس ولو علم
الناس ما اعلم منك ما سلم عليك احد من خلقي فاخلص عملك
من الريا والسمعة فانك عبد ذليل لرب جليل مامور لامره
وتزود فانك مسافر ولابد من الزاد لكل مسافر يابن ادم خزائني
لاينفد ابدًا ويميني مبسوطة ابدًا بالعطايا فبقدر ما تنفق
انفق عليك وبقدر ما تمسك امسك عليك يابن آدم خوف
الفقر من سوء الظن بالله تعالى ومن قلة اليقين تبخل على
المساكين يابن ادم خوف الفقر من سوء الظن من اهتم
للرزق فقد شك في كتابي ولم يصدق انبيائي ومن كذب

١٠٩

ابنيائي فقد جحد ربوبيتي ومن جحد ربوبيتي اكبه في النار
على وجهه **السورة التاسعة والثلثون** يا ابن ادم لا تعصيني
ولا تسال المغفرة يا ابن ادم تفرغ لعبادتي املا قلبك فقرا ويديك
سعيا وبدنك تعبا وصدرك هما وحببه غائك واجعل دنياك
عسرة ورزقك قليلا يا ابن آدم انا راض بصلوتك يوما بيوم
فارض برزقك يوما بيوم يا ابن ادم لا تطالبني برزق غد كما انا
لا اطالبك بصلوة غد يا ابن ادم مهلا فان الرزق مقسوم
والحريص محروم والجود مذموم والنعمة لا تدوم **السورة الاربعون**
يا ابن آدم احكم السفينة فان البحر عميق عميق واكثر من الزاد فان
العقبة كؤود كؤود يا موسى ان العبد يعمل في الدنيا حتى يدركه
الموت فيندم ما سلف من الذنوب والخطايا ويسال الرجعة الى الدنيا
ليعمل عملا صالحا فوعزتي وجلالي لا يردون احدا ابدا يا موسى ان
الدنيا لهو ولعب وزينة وليس للمومن فيها حظ الا العبادة والهم و
الغم وفي الاخرة الجنة يا موسى ان القيمة يوم شديد لا يغني والد عن

ولده

ولده ولا مولود هو جار عن والده شيا كم من فقير قد ترك فقره في
الدنيا وخرج منها الى الاخرة وهو مسرور مشكور وكم من غني قد ترك
ماله وخرج منها الى الاخرة وهو فقير حقير وحيد من ماله نادم على عمله
وجمع ماله لوارثه وكان اشد الناس عذابا يوم القيمة
زدناهم عذابا فوق العذاب صدق الله
العلي العظيم
تم





الحمد لله المنقذ من الحيرة والضلال المرشد الى سبل الصواب في المعاش والمآل والصلوة على
سيدنا محمد النبي المعصوم من الخطاء في المقال والفعال وآله الاطهار خير آل **اما بعد** فهذا
كتاب نهج المسترشدين في اصول الدين لخصت فيه (مباديه) القواعد الكلامية ورؤس المطالب
الاصولية نفع الله تعالى به طلاب اليقين انه خير موفق ومعين اجابة لسؤال الولد
العزيز محمد ايده الله تعالى بعنايته ووفقه للخير وملازمة طاعته وامده بالعنايات
الربانية واسعده بالالطاف الالهية ورتبته على فصول **الاول** في تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون موجودا وهو الثابت العين او معدوما وهو المنفي العين ولا
واسطة بينهما على المذهب الحق لقضاء الضرورة بهذا الحصر والموجود اما ان يكون
ذهنيا لا غير كالاشياء المتصورة في الذهن المنفية في الخارج كما نتصور جبلا من

ياقوت

ياقوت وبحرا من زيبق واما ان يكون خارجيا فاما ان يكون واجب الوجود لذاته
وهو الذي يستحيل عليه العدم لذاته وهو الله تعالى لا غير واما ان يكون ممكن الوجود
لذاته وهو الذي يجوز عليه العدم وهو ما سوى الله تعالى والمعدوم اما ان يكون
ممتنع الوجود لذاته كشريك الباري وهو الذي لا يصح وجوده البتة واما ان يكون
ممكن الوجود كالمتجددات من المعدومات ولا ثبوت لها الا في الذهن اذ لا فرق
بين الثبوت والوجود عند العقل ومن جعلهما امرين متغايرين فقد كابر مقتضى عقله
الفصل الثاني في اقسام الممكنات الموجود الممكن اما ان يكون متحيزا وهو الحاصل
في مكان يشار اليه اشارة حسية بانه هنا او هناك لذاته وهو الجوهر وما
يتركب منه او حالا فيه وهو العرض اما الجوهر فهو المتحيز الذي لا يقبل القسمة في جهة
من الجهات واذا تألف جوهران فما زاد في جهة واحدة فهو الخط وهو ينقسم في
الطول خاصة واذا تألف خطان فما زاد في جهتين فهو السطح وهو ينقسم في الطول و
العرض واذا تألف سطحان في جهتين فهو الجسم وهو ينقسم في ثلث جهات واقل ما يحصل
الخط من جوهرين والسطح من اربعة او ثلث على خلاف والجسم من ثمانية او ستة او
اربعة على الخلاف واما العرض فاما ان يكون مشروطا بالحيوة او لا والاول عشرة القدرة

والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والالم و
الادراك **والثاني** الحيوة والاكوان والالوان والطعوم والروايح والحرارة و
البرودة والرطوبة واليبوسة والصوت والاعتماد والتاليف واثبت قوم الفناء
عرضا فانما لاخفى محل **الفصل الثالث** في احكام المعلومات وفيه مباحث
الاول اختلف الناس في الوجود فذهب الاكثر الى انه صفة زايدة على المهية وذهب
الاخرون الى انه نفس المهية والحق الاول لانا نحكم على المهية بانها موجودة او معدومة
ونستفيد من قولنا زيادة على مفهوم المهية ولو قلنا المهية ماهية لم نستفد
شيئا ومن الثاني فايدة غير المناقضة بخلاف ما لو قلنا المهية ليست ماهية احتجوا
بان الوجود لو كان زائدا على المهية حالا فيها فاما ان يحل والمهية موجودة او معدومة
والاول يستلزم التس والثاني يلزم قيام الوجود بالمعدوم **والجواب** انه قائم
بالمهية من حيث هي هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم **البحث الثاني** في انه
مشترك الحق انه كذلك لانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك
بين الاقسام ولان النفي امر واحد وهو نقيض الوجود فيكون الوجود واحدا لانه لو تعدد
لم ينحصر القسمة في قولنا الشيء اما موجود او معدوم **البحث الثالث** الحق ان

تصور الوجود والعدم والوجوب والامكان والامتناع ضروري لانه لا شيء اظهر عند
العقل من كونه موجودا او انه ليس بمعدوم ومن عرف الواجب بانه ما ليس بممكن ولا ممتنع
وعرف الممكن بانه ما ليس بواجب ولا ممتنع وان الممتنع هو الذي لا يمكن وجوده لزمه الدور
وكذا كل ما يقال في هذا الباب من التعريفات **البحث الرابع** الوجوب والامكان
والامتناع من الاعتبارات العقلية وليست امورا وجودية في الخارج لان كل موجود
في الخارج فهو اما واجب او ممكن فلو كان الوجوب ثابتا في الخارج فان كان واجبا
لزم التس وان كان ممكنا جاز زواله فيزول الوجوب عن الواجب فيكون الواجب ممكنا
هذا خلف ولو كان الامكان ثابتا في الخارج فان كان واجبا كان الممكن الذي هو شرط
فيه واجبا لان شرط الواجب واجب هذا خلف وان كان ممكنا لزم التس وان كان الامتناع
ثابتا في الخارج كان الموصوف به وهو الممتنع في الخارج ثابتا في الخارج لان ثبوت الصفة
فرع ثبوت الموصوف وهو محال **الفصل الرابع** في احكام الموجودات وفيه مباحث
الاول اختلف الناس في وجود جوهر الفرد فاثبته قوم ونفاه آخرون احتج المثبتون
بانا اذا وضعنا الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي لاقته بما لا ينقسم والا كانت مضلعة
فاذا دحرجت عليه لاقته من كل ان بنقطة فيكونان مركبين من الجواهر واحتج

النقاة بانا اذا وضعنا جوهرا بين جوهرين فان لاقاهما بالاسر لزم التداخل وان كان لا
بالاسر لزم الانقسام وههنا حجج كثيرة من الطرفين ذكرناها في كتاب الاسرار **البحث الثاني**
في احكام الجواهر الاجسام متماثلة خلافا للنظام لان المعقول من الجسم وهو الجوهر القابل
للابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قوائم امر واحد متساو في الجميع فتكون متساوية
وهي باقية خلافا له والضرورة قاضية بذلك فانا نعلم بالضرورة ان الجسم الذي شاهدناه
في الزمن الاول هو بعينه الموجود في الزمن الثاني ويستحيل عليها التداخل خلافا
له ايضا فانا نعلم بالضرورة ان البعدين اذا اجتمعا ازداد على البعد الواحد ويجوز خلوها
من جميع الاعراض الا الكون لان الهواء كذلك وخلافا للاشعرية ضعيف وهي مرئية
بواسطة الضوء واللون وهي متناهية خلافا للهند لانه لولا ذلك لامكن فرض
خطين غير متناهيين خرجا من نقطة واحدة كساقي مثلث فان البعد بينهما يتزايد
بتزايدهما فان كانا غير متناهيين كان البعد بينهما غير متناه فيكون ما لا يتناهى
محصورا بين حاصرين وهو باطل بالضرورة ويجوز الخلاء بينها لانا اذا وضعنا
سطحا مستويا على مثله ثم رفعناه رفعا مستويا ارتفع جميع جوانبه والا لزم
التفكيك ففي اول زمان رفعه يخلو الوسط لان حصول جسم فيه انما يكون بعد

المرور

المرور على الطرف فحال كونه في الطرف يكون الوسط خاليا ولان الملأ لو كان موجودا
لكان اذا تحرك الجسم فان بقي المكان الذي ينتقل اليه مملوا لزم التداخل وان تحرك
الجسم عنه فان كان الى مكانه الاول لزم الدور وان كان الى مكان ثالث لزم تحرك
العالم بتحرك البقة وهو معلوم البطلان وهي حادثة خلافا لبعض الاوائل لانها
لو كانت ازلية لكانت اما متحركة او ساكنة والقسمان باطلان اما الملازمة فلانها
حينئذ لا بد لها من مكان فان كانت لابثة فيه كانت ساكنة وان كانت منتقلة
عنه كانت متحركة ولا واسطة بينهما واما بطلان الاول فلان الحركة عبارة عن
حصول الجسم في حيز بعد ان كان في حيز اخر فماهيتها تستدعي المسبوقية بالغير
والازلية تنافي المسبوقية بالغير فالجمع بينهما محال واما بطلان الثاني فلانها
لو كانت ساكنة لامتنعت الحركة عليها لان السكون الازلي يستحيل زواله و
التالي باطل لان الاجسام متحركة باجمعها اما الفلكيات فظاهر واما العناصر
فلانها اما بسايط او مركبات اما المركبات فحركتها ظاهرة واما البسايط
فلان الجانب الذي يلاقي به بعضها بعضا مساو للجانب الاخر فيصح على الاخر
الملاقاة وانما يكون ذلك بالحركة فصحت الحركة عليها **البحث الثالث** في

احكام خاصة للأعراض وهي تسعة عشر الأول الكون وهو حصول الجسم في الحيز والمراد
بالحيز والمكان شيء واحد ابعد المفطور الذي يشغله الأجسام بالحصول فيه ويندرج
تحت الكون اربعة انواع الأول الحركة وهي الحصول الأول في المكان الثاني والثاني
السكون وهو الحصول في مكان واحد اكثر من زمان والثالث الاجتماع وهو حصول
الجوهرين بحيث لا يتخللهما ثالث والرابع والافتراق وهو حصولهما بحيث يتخللهما ثالث
وهذه الاربعة امور وجودية ومنها ما هو متماثل وما هو متضاد وتدرك بالبصر
بواسطة اللون والضوء الثاني اللون وهو جنس للسواد والبياض واثبت آخرون
الحمرة والخضرة والصفرة بسايط ونفى قوم البياض وهو خطاء فانا نشاهده لا
باعتبار مخالطة الهواء للأجزاء الشفافة كما في بياض البيض المسلوق والضوء
كيفية يكون الجسم بها مستنيرا اما من ذاته كما في الشمس او من غيره كما في المستضيء بنور
غيره والضوء شرط لكون اللون مرئيا لا لوجوده كما ذهب اليه بعضهم والظلمة
عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا الثالث الطعوم وهي تسعة لأن الحاد
ان فعل في الكثيف حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل
حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف حدثت العفوصة وان فعل في اللطيف

حدثت

حدثت الحموضة وان فعل في المعتدل حدثت القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت
الدسومة وان فعل في الكثيف حدثت الحلاوة وان فعل في المعتدل حدثت التفاهة
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد كالحرافة والقبض في الباذنجان الرابع الروايح وليس
لأنواعها اسماء باعيانها بل اما من جهة المخالفة والموافقة كما يقال رايحة طيبة
او منتنة او من جهة المحل كرايحة المسك وهي كيفيات تدرك بالشم اما بتحلل شيء
من اجزاء ذي الرايحة ووصوله الى الخيشوم او بانفعال الهواء المتوسط بين
ذي الرايحة والخيشوم بكيفية ذي الرايحة الخامس الحرارة والبرودة وهما
كيفيتان ملموستان متضادتان فالحرارة كيفية تقتضي جميع المتجانسات وتفريق
المختلفات وهي جنس لأنواع كثيرة كحرارة النار وحرارة الشمس وحرارة الغريزية
وحرارة الأدوية والحادثة عن الحمى ومن جعل البرودة عدم الحرارة عما من شانه ان يكون
حارا فقد اخطاء فانا نحس من البارد كيفية زايدة على عدم الحرارة السادس
الرطوبة واليبوسة وهما كيفيتان محسوستان متضادتان فالرطوبة كيفية تقتضي
سهولة قبول الأشكال الموضوعها واليبوسة كيفية تقتضي عسر قبول الأشكال
لموضوعها وقد تفسر الرطوبة بالبلة السابع الصوت وهو كيفية مسموعة

يحصل من تموّج الهواء بين قارع ومقروع الى ان يصل الى سطح الصماخ وهو غير باق بالضرورة
والحروف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزا في المسموع الثامن الاعتماد
وهو كيفية يقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات وهو اما لازم كالثقل والخفة واما
مجتلب وانواعه ستة بحسب تعدد الجهات وهو غير باق التاسع التأليف وهو عرض يخص
بالمحلين لانه يقتضي صعوبة تفكيك الاجزاء واكثر العقلاء احالوا وجود عرض واحد
في المحلين العاشر الفناء واثبت بعضهم للجواهر ضدا هو الفناء اذا اوجده الله تعالى
فنيت جميع الجواهر وليس في محل وهو خطاء فان وجود عرض لا في محل محال الحادي عشر
الحيوة وهي عرض يحل الجسم المركب على بنية مخصوصة يصح على تلك الذات باعتبارها
صحة القدرة والعلم والموت عدم الحيوة عن محل اتصف بها الثاني عشر القدرة
وهي كيفية قائمة بالذات تصح باعتبارها على تلك الذات وان تفعل وان لا تفعل وهي
متقدمة على الفعل لان الكافر مكلف بالايمان حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه ح لزم
تكليف ما لا يطاق وهي متعلقة بالضدين والعجز عدم القدرة عما من شانه ان يكون قادرا
الثالث عشر الاعتقاد فان كان جازما مطابقا ثابتا فهو العلم وان لم يكن
ثابتا فهو اعتقاد المقلد وان لم يكن مطابقا فهو الجهل المركب والعلم اما ان يكون

ضروريا

ضروريا او كسبيا والضروريات ستة الاوليات وهي القضايا التي تكون في الحكم
بها تصور طرفيها كالحكم بان الكل اعظم من الجزء وان الاشياء المتساوية لشيء
واحد متساويه والمحسوسات وهي التي يحكم بها العقل بمعاونة الحس الظاهر كالحكم
بان النار حارة والشمس مشرقة او الباطن كالجوع والشبع والمجربات وهي قضايا
يحكم بها العقل لتكرار المشاهدة كالحكم بان شرب السقمونيا مسهل والحدسيات وهي
قضايا يحكم بها العقل بحدس قوي من النفس يزول معه الشك كالحكم بان نور القمر
مستفاد من الشمس لاجل اختلاف نوره بسبب تغاير اوضاعه والمتواترات وهي
قضايا يحكم بها العقل لكثرة ورود الاخبار بها حيث تأمن النفس المواطاة على الكذب
كالحكم بوجود النبي ووجود مكة وليس لليقين عدد مخصوص والقضايا التي قياساتها
معها وهي قضايا يحكم بها العقل لاجل وسط لا ينفك الذهن عنه كالحكم بان
الاثنين نصف الاربعة لانها عدد انقسم اليه والى ما يساويه وكل عدد انقسم الاربعة
اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد والعلم لا يحد لانه من الصفات الوجدانية
وهل هو صورة مساويه للمعلوم في العالم او اضافة بين العالم والمعلوم فيه
خلاف والاقرب عندي انه صفة يلزمها الاضافة الى المعلوم وكما يصح اضافته الى

الموجود كذا يصح الى المعدوم فانا نعلم طلوع الشمس غدا من المشرق وهو معدوم لان
الرابع عشر الظن وهو ترجيح اعتقاد احد الطرفين ترجيحا غير مانع من النقيض
فان كان مطابقا فهو ظن صادق والا فهو كاذب الخامس عشر النظر وهو
ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر آخر فان صحت المقدمتان والترتيب فالنظر
صحيح والا ففاسد ثم المقدمتان ان كانتا علميتين فالنتيجة علمية والا فهي
ظنية والنظر الصحيح يفيد العلم لان من علم ان العالم حادث وان كل حادث
مفتقر الى المؤثر فانه يعلم بالضرورة ان العالم مفتقر الى المؤثر واحتج من انكر افادة
العلم بان المطلوب ان كان معلوما استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل
وان كان مجهولا فكذلك لان ما لا يعلم لا يطلب والجواب انه معلوم من وجه دون
وجه وليس المطلوب هو الوجهان حتى يرد الاشكال بل الماهية المتصفة بالوجهين
والنظر واجب لان معرفة الله تعالى واجبة لكونها دافعة للخوف ولا يتم الا بالنظر
وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب والا خرج الواجب عن كونه واجبا مطلقا
او لزم تكليف ما لا يطاق والقسمان باطلان ووجوبه عقلي لانه لو وجب بالسمع
لزم افحام الانبياء والقصد اليه اول الواجبات والمعرفة بالله وحصول العلم

عقيب

عقيب النظر على سبيل اللزوم لا العادة للعلم الضروري بالوجوب كما في غيره من الاسباب
خلافا للاشعرية والدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر وقد يكون
عقليا محضا وقد يكون مركبا من العقلي والنقلي ولا يتركب من النقليات المحضة
دليل السادس عشر الارادة والكراهة وهما كيفيتان نفسيتان ترجحان
الفعل او الترك وهل هما زايدتان على الداعي ام لا فيه خلاف ولا خلاف في الزيادة في
حقنا الا في حقه تعالى وارادة الشيء يستلزم كراهة ضده لا نفسها السابع عشر
الشهوة والنفرة وهما كيفيتان نفسانيتان مغايرتان للارادة والكراهة
فانا نريد شرب الدواء وقت الحاجة ولا نشتهيه ونشتهي الملاذ المحرمة ولا
نريدها الثامن عشر الالم واللذة وهما كيفيتان وجدانيتان فاللذة
ادراك الملايم والالم ادراك المنافر وسبب الالم تفرق الاتصال وسوء المزاج
المختلف التاسع عشر الادراك وهو زايد على العلم فانا نجد تفرقة ضرورية
بين علمنا بحرارة النار وبين اللمس وهل الزيادة راجعة الى تاثر الحاسة وعدمها
او الى امر مغاير خلاف وانواعه خمسة الاول الابصار فقيل انه يحصل بخروج
شعاع من العين نحو المرئي فيتصل به فيحصل الرؤية وقيل بل ينطبع في العين صورة

المرئي وكلاهما باطل **أما الأول** فلان الشعاع ان كان عرضا استحال عليه الحركة والانتقال وان
كان جسما استحال ان يخرج من العين جسم يتصل بنصف كرة العالم مع صغر العين **وأما
الثاني** فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير والحق ما اخترناه نحن في نهاية المرام وهو
ان الله تعالى جعل للنفس قوة ادراك المرئي عند مقابلة الحدقة السليمة له مع حصول
الشرائط العشرة وهي سلامة الحاسة وكثافة المبصر وعدم القرب والبعد المفرطين و
المقابلة او حكمها ووقوع الضوء على المرئي وكونه غير مفرط وعدم الحجاب والتعمد
للابصار وتوسط الشفاف وعند اجتماع هذه الشرائط يجب الرؤية **والسماع** وهو
يحصل بتموج الهواء الصادر عن قلع او قرع الى ان يتصل ذلك التموج الى سطح الصماخ
والشم وهو يحصل بتكيف الهواء برائحة ذي الرائحة ووصوله الى الخيشوم **واللمس**
وهو انفع الادراكات اذ باعتباره يحفظ الحيوان مزاجه عن المنافي الخارج فانه لما كان
مركبا من العناصر الاربعة كان حفظه ببقائها على الاعتدال وفساده بخروجها عنه
فوهبه الله تعالى قوة سارية فيه اجمع هي اللمس يدرك بها المنافي فيبعد عنه
اما باقي القوى فانها جالبة للنفع ودفع الضرر اقدم من جلب النفع ولهذا كان
اللمس انفع الادراكات **والذوق** وهو ما يحصل بانفعال الرطوبة اللعابية المتصلة

باللسان

باللسان بطعم ذي الطعم **البحث الرابع** في احكام عامة للاعراض والاعراض يستحيل
عليها الانتقال لانه عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في حيز اخر وهو لا يعقل
في الاعراض ولا يجوز انتقالها من محل الى محل لان العرض مفتقر في تشخصه الى المحل
شخصي يقوم به والا لما حل فيه لاستغنائه في وجوده بفاعله وفي تشخصه بغير المحل
واذا افتقر في تشخصه الى المحل استحال انتقاله عنه ولا يستحيل قيام عرض بعرض
كالسرعة القائمة بالحركة ولا بد من الانتهاء الى محل جوهري ولا يستحيل عليه
البقاء فان الحس كما يحكم ببقاء الاجسام كذلك يحكم ببقاء الاعراض القارة وخلاف
الاشاعرة ضعيف ولا يمكن حلول عرض واحد في محلين كما لا يعقل حلول جسم في مكانين
وقول ابي هاشم ان التاليف عرض يقوم بجزئين لا ازيد وقول بعض الاوائل ان الاضافات
المتفقة يقوم بالمضافين ضعيفان والاعراض كلها حادثة لان محلها وهو الجسم
حادث وقد سبق **البحث الخامس** في بقايا احكام مشتركة بين الجواهر والاعراض وهي
خمسة **الاول** ان كل معقولين ان تساويا في تمام الماهية فهما المثلان والا فالمختلفان
والمختلفان اما متقابلان ان لم يمكن اجتماعهما والا فمتلاقيان والتقابل على اربعة
اصناف الضدان وهما الذاتان الوجوديتان اللتان لا يجتمعان وبينهما غاية

١١٨

التباعد كالسواد والبياض ولا يعرض التضاد للأجناس مطلقا ولا للأنواع الا اذا
دخلت تحت جنس آخر والضدان قد يخلو المحل عنهما اما مع الاتصاف بالوسط كالفاتر
او بدونه كالهواء وقد لا يصح كالالوان والنقيضان وهما اللذان لا يجتمعان ولا
يرتفعان اما في المفردات كالانسان ولا انسان او في المركبات كالانسان كاتب
ليس الانسان بكاتب وهو تقابل بحسب القول والعقد والعدم والملكة وهما يتقابلان
تخصيص موضوعهما كالعمى والبصر فان العمى عدم البصر لا مطلقا لكنه عن محل
يمكن اتصافه به والمتضايفان وهما اللذان لا يعقل احدهما الا بالقياس الى الآخر
كالابوة والبنوة والحق ان الاضافات لا وجود لها في الخارج والا لزم التسلسل
وكما يستحيل الجمع بين المتقابلين يستحيل الجمع بين المثلين اذ لا امتياز لان
الذات ولوازمهما متفقة والعوارض متساوية النسبة اليهما وانما يجتمع
المختلفان غير المثلين والمتقابلين **الثاني** المعقول اما ان يكون واحدا او
كثيرا والواحد اما بالذات او بالعرض والاول قد يكون بالشخص كزيد وقد يكون
بالنوع كزيد وعمرو وقد يكون بالجنس كالانسان والفرس ثم الاجناس تتصاعد
فيكون الواحد بالجنس واحدا اما بالجنس القريب كما قلناه او بالمتوسط كالانسان

والجز

والجزء او بالبعيد كالانسان والعقل والواحد بالنوع كثير بالشخص والواحد بالجنس كثير بالنوع والواحد
بالشخص قد يصح عليه الانقسام لذاته كالمقدار او لغيره كالجسم الطبيعي وقد لا يصح ويكون ذا
وضع كالنقطة وغير ذي وضع كالنفس وهي من جملة اقسام الواحد والوحدة والحق ان الوحدة
والكثرة من الامور الاعتبارية فان الوحدة لو كانت موجودة لزم التسلسل ولو كانت
الكثرة موجودة لكان محلها اما بعض اجزائها او كل واحد من اجزائها فيكون الواحد
كثيرا باعتبار واحد **الثالث** الموجود اما ان يكون قديما او محدثا فالقديم ما لا اول
لوجوده او الذي لا يسبقه العدم وهو الله تعا خاصة والمحدث ما لوجوده اول
وهو المسبوق بالعدم وهو كل ما عدا الله تعا والحدوث والقدم من الصفات الاعتبارية
والا لزم التس وخلاف الكرامية في الاول وبعض الاشعرية في الثاني ضعيف والقديم
لا يجوز عليه العدم لانه اما واجب الوجود لذاته فظاهر انه لا يجوز عليه العدم واما ممكن
الوجود فلا بد له من علة واجبة الوجود والا لزم التس ويلزم من امتناع عدم علته امتناع
عدمه والمحدث لا بد له من مؤثر لان ماهيته لما اتصفت بالعدم تارة وبالوجود اخرى كانت من
حيث هي هي قابلة لهما فيكون ممكنة فلا بد في اتصافها باحد الامرين من مرجح والا لزم الترجيح
من غير مرجح وهو بط بالضرورة ومن ههنا ظهر ان علة احتياج الاثر الى المؤثر انما هي

لو كان لا الحدوث وايضاً الحدوث كيفية الموجود فيكون متاخرة عنه والوجود
متاخر عن الايجاد المتاخر عن الايجاب المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لزم الدور بمراتب وهو محال **الرابع** الموجود اما ان يكون موثراً في غيره
اما مع امكان ان لا يوثر فيه وهو الفاعل المختار او مع اعتبار ان لا يوثر وهو العلة
الموجبة واما ان يكون اثراً لغيره وهو المعلول ولا يمكن ان يكون العلة نفس المعلول
لان الموثر متقدم ويستحيل ان يتقدم الشيء على نفسه بل اما جزءه او خارجاً
عنه اما الجزء فان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالقوة كالخشب للسرير فهو العلة
المادية وان كان هو الذي باعتباره يحصل الشيء بالفعل فهو العلة الصورية
كالشكل في السرير واما الخارج فان كان هو المفيد للوجود فهو العلة الفاعلية
كالنجار للسرير وان كان لاجله الوجود فهو العلة الغائية كالاستقرار على السرير
ولكل مركب لا بد له من هذه العلل الاربع والعلة قد يكون بالذات كالسقمونيا
في ازالة التسخين وقد يكون بالعرض كالسقمونيا في التبريد ولا يمكن ان يكون لمعلول
شخصي علتان تامتان لانه يكون واجباً بكل واحدة منهما فيستغني بكل واحدة
منهما عن الاخرى فيكون حال الحاجة اليهما مستغنياً عنهما بنفسه هف ويمكن ان

يكون لمعلول نوعي علتان مستقلتان كالحرارة الصادرة عن علل مختلفة ولا يمكن وحدة
المعلول من كل وجه مع تركب علته لان كل واحد من اجزاء العلة ان كان له تاثير
في ذلك الواحد فيجتمع على المعلول الشخصي علل كثيرة وقد بينا استحالته او في بعاضه
فيلزم تركب المعلول مع فرض وحدته هف وان لم يكن لشيء من الاجزاء تاثير في المعلول
فاما ان يحصل عند الاجتماع امر يقتضي ذلك المعلول او لا فان كان الثاني لم يكن
المعلول معلولاً لتلك الماهية المركبة وان حصل كان هو العلة بالحقيقة اذ
بوجوده يوجد المعلول وبعدمه ينتفي فاما ان يكون بسيطاً او مركباً فان كان
الاول نقلنا الكلام اليه في كيفية صدوره عن الاجزاء فان كان مستغنياً
عنها لم يكن لتلك الاجزاء تاثير في المعلول ولا في علته البسيطة فلا يكون لها مدخل
في التاثير البتة وان كان مركباً نقلنا الكلام اليه في كيفية حصوله ولا يمكن
تاخر المعلول عن العلة التامة والا لكان وجوده وقت وجوده دون ما قبله
وما بعده ان لم يكن لمرجح آخر مع تساوي الاوقات لزم الترجيح من غير مرجح وان
كان لمرجح غير العلة لم يكن ما فرضناه علة تامة هف وعلة العدم عدم العلة ولا
يمكن اسناد كل واحد من الشيئين الى صاحبه وهو الدور لان العلة متقدمة على

المعلول فلو كان كل واحد من الشيئين علة لصاحبه او علة صاحبه لزم تقدم الشيء
على نفسه بمرتبة واحدة او بمراتب فلا يمكن تسلسل العلل والمعلولات لان تلك الجملة
ممكنة قطعا فالموثر فيها ان كان خارجا عنها كان واجبا وهو المط وان كان جزءها
لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب لا يتناهى لان الموثر في الجملة موثر في آحادها
التي من جملتها الموثر نفسه وعلله التي لا يتناهى ويمكن استناد معلولين
الى علة بسيطة واحتجاج الفلاسفة بان الصدورين ان دخلا لزم التركيب والا
لزم التس ضعيف لان الصدور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج والا لزم التس
وكذا يجوز ان يكون البسيط قابلا وفاعلا وقولهم نسبة القبول نسبة الامكان
ونسبة العلية نسبة الوجوب خطا لامكان اختلاف النسب عند اختلاف
الحيثيات ولا شك في المغايرة بين حيثية القبول وحيثية التاثير **الخامس**
الموجود ان منع نفس تصوره من الشركة فيه فهو الجزئي كزيد وان لم يمنع فهو الكلي
كالانسان ثم افراده قد يكون ذهنية لا غير كجبل من ياقوت وقد يكون خارجية و
الكلي اما نوع ان كان نفس الحقيقة كالانسان او جنس ان كان جزءها المشترك
كالحيوان او فصل ان كان جزءها المميز كالناطق او خاصة ان كان خارجا عنها

غير مشتركة بينهما وبين غيرها كالضاحك او عرض عام ان كان خارجا عنها مشتركا
بينها وبين غيرها كالماشي ويقال للثلاثة الاول الذاتي وللاخيرين العرضي **الفصل
الخامس** في اثبات واجب الوجود تعالى وصفاته وفيه مباحث **الاول** في اثباته
تعالى ههنا موجود بالضرورة فان كان واجبا لذاته ثبت المط وان كان ممكنا
لذاته افتقر الى موثر فان كان موثره واجبا فهو المط وان كان ممكنا افتقر الى موثر
فان كان هو الاول لزم الدور وان كان غيره فان كان واجبا ثبت المط والا لزم
التس وقد تقدم بطلانهما ووجوده نفس حقيقته لانه لو كان زايدا عليها كان
صفة لها والصفة مفتقرة الى الموصوف والمفتقر ممكن فيكون الوجود ممكنا
وقد فرض واجبا هف ولانه لو كان ممكنا لافتقر الى موثر فموثره ان كان حقيقة
واجب الوجود فاما ان توثر فيه وهي موجودة فيلزم الدور والتس واما ان توثر
فيه وهي معدومة فيتطرق العدم الى واجب الوجود وهو محال ولاستحالة تاثير
المعدوم في الموجود وهو ازلي ابدي لاستحالة تطرق العدم اليه والا لكان
ممكنا **البحث الثاني** في انه تعالى قادر تعالى خلافا للفلاسفة لنا انه لو كان
موجبا لزم قدم العالم والتالي بط فالمقدم مثله وبيان الشرطية انه لو كان

موجبا لذاته فتاثيره في العالم ان لم يكن بشرط استحال تاخر معلوله عنه على ما تقدم
وان كان بشرط فذلك الشرط ان كان قديما لزم قدم العالم لان عند حصول العلة
وشرطها يجب وجود المعلول وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه ويتسلسل وهو محال
احتجوا بان العالم قديم فالبارى تعالى موجب والملازمة ظاهرة واما بيان المقدم
فلان كل ما يتوقف عليه التاثير ان كان قديما لزم القدم والا لزم الترجيح من غير
مرجح وان كان حادثا لزم التسلسل والجواب المنع من صدق المقدم وقد تقدم والملازمة
الثانية ممنوعة لانها انما تتم في حق الموجب اما المختار فلا تنبيه قدرته
تعالى يصح تعلقها بجميع المقدورات خلافا لاكثر الناس لان المقتضى لتعلق
القدرة بالمقدور انما هو الامكان وهو الثابت في كل ما سوى الله تعالى فيصح
تعلق قدرته تعالى بالجميع وخالف النظام في ذلك حيث منع من قدرته تعالى على
القبيح لانه يستلزم الجهل او الحاجة وهما ممتنعان على الله تعالى والجواب انهما
لازمان للوقوع لا للقدرة فالامتناع من حيث الحكمة وخالف عباد حيث
حكم بان ما علم الله تعالى بوقوعه فهو واجب وما علم بعدمه فهو ممتنع ولا قدرة
على الواجب والممتنع والجواب ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فلا يؤثر في امكانه الذاتي

وقد اوضحنا هذا الكلام في كتاب النهاية وخالف الكعبي حيث زعم ان الله لا يقدر
على مثل مقدور العبد لانه اما طاعة او سفه وهما مستحيلان على الله والجواب
ان الطاعة والسفه وصفان عارضان للفعل لا يوجبان له المخالفة الذاتية
وخالف الجبائيان حيث حكما بانه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد والا لزم
اجتماع النقيضين اذا اراده الله وكرهه العبد او بالعكس والجواب ان اضيف
الفعل الى احدهما استحال من تلك الحيثية اضافته الى الاخر وهو قبل اعتبار
الاضافة يمكن اسناده الى كل منهما على البدل **البحث الثالث** في انه تعالى عالم
يدل عليه انه تعالى فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من كان كذلك كان عالما
فالله تعالى عالم والمقدمتان ضروريتان ولانه تعالى مختار وكل مختار عالم اذ المختار
انما يفعل بواسطة القصد والاختيار وهو مسبوق بالعلم بالضرورة وهو عالم
بكل المعلومات لانه يصح ان يعلم كل المعلومات فيجب له ذلك والمقدم حق
فالتالي مثله بيان الشرطية ان صفاته تعالى نفسية يستحيل اسنادها الى الغير
والصفة النفسية متى صحت وجبت ولان اختصاص بعض المعلومات بتعلق
علمه به دون ما عداه ترجيح من غير مرجح واما صدق المقدم فلانه تعالى حي

١٢٢

وكل حي يصح ان يعلم كل معلوم واعلم ان اضافة العلم الى المعلوم كاضافة القدرة الى
المقدور وكما لا يعدم القدرة بعدم المقدور المعين كذلك العلم وانما الذي يعدم
الاضافة اليهما وتلك امر اعتباري لا صفة حقيقية وهو يعلم ذاته خلافا
لبعض الفلاسفة لانه ذاته يصح ان يكون معلومه واحتجاجهم بان العلم اما
صورة متساوية للمعلوم في العالم او اضافة وهما مستحيلان في علم العالم
بنفسه ضعيف على تقديري الاضافة والصورة اما على تقدير الصورة فلانها
انما يعتبر في عالم بمعلوم مغاير لذاته اما العالم بذاته فان الصورة نفس ذاته
فهو يعقل ذاته بذاته لا بصورة حالة في ذاته واما على تقدير الاضافة فقيل
هنا ان الذات من حيث انها عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة فصحت
الاضافة لان المغايرة ولو بوجه ما كافية قيل عليه انه يلزم الدور لان
العلم مشروط بالمغايرة فلو كان شرطا لها لدار والجواب انا نقول الذات
من حيث يصح ان تكون معلومة مغايرة لها من حيث يصح ان يكون عالمة
وهذه المغايرة كافية ولا يتوقف على العلم **البحث الرابع** في انه تعالى حي
ذهب قوم الى ان معنى كونه حيا هو انه لا يستحيل ان يعلم ويقدر واثبات هذه

الصفة

الصفة ظاهر لانا قد بينا كونه قادرا عالما فلا يستحيلان عليه بالضرورة فيكون
حيا بهذا المعنى وذهب آخرون الى انه صفة زائدة لاجلها يصح ان يعلم ويقدر
لان اختصاص ذاته تعالى بصحة القدرة والعلم دون غيرها من الذوات لا بد له
من مخصص وهو الحيوة وقد بينا ضعف هذا القول في نهاية المرام **البحث الخامس**
في انه تعالى مريد وخالف في ذلك جمهور الفلاسفة لنا ان العالم محدث على
ما تقدم فتخصيص ايجاده بوقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا بد له من
مرجح وهو الارادة لتساوي نسبة القدرة الى الطرفين والعلم تابع فلا يكون
هو المتقدم بالذات وهل الارادة في حقه تعالى نفس العلم بما يشتمل عليه الفعل
من المصلحة او مغايرة له ذهب ابو الحسين الى الاول والاشعرية وابو هاشم
الى الثاني وقد بينا توجيه الكلامين والاعتراض عليهما في كتاب النهاية
البحث السادس في انه تعالى مدرك اجمع المسلمون على ذلك واختلفوا في معناه
فابو الحسين ذهب الى انه معناه انه تعالى عالم بالمدركات والاشعرية واكثر المعتزلة
على انه زائد على العلم ويدل على اتصافه تعالى بذلك القرآن وما تقدم من انه تعالى
عالم بجميع المعلومات واحتجاج النفاة بافتقار الابصار الى الشعاع و

السامع الى وصول التموج ضعيف لما تقدم ولان ذلك انما يصح في حقنا اما في حقه
تعالى فلا البحث السابع في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون عليه واختلفوا في معناه
فالمعتزلة الى ان معناه انه تعالى اوجد حروفا واصواتا في بعض الاجسام يدل على
المعاني المطلوبة بتعبير الله تعالى عنها والاشعرية اثبتوا معنى قايما بذاته تعالى قديما
مغايرا للحروف والاصوات يدل عليه العبارات وهو واحد ليس بامر ولا نهي
ولا خبر ولا نداء ويسمى الكلام النفساني ويدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول
ما تقدم من انه تعالى قادر على كل مقدور والقرآن ولا دور لامكان الاستدلال
على النبوة بغير القرآن من المعجزات او به لا من حيث هو مستند الى الله تعالى والمعتزلة لم
بالغوا في انكار ما ذهب اليه الاشاعرة ومنعوا من تعقله اولا ثم من صحته ثم
من مغايرته للامر والنهي والخبر وغير ذلك من اساليب الكلام الفصل السادس
في احكام هذه الصفات وفيه مباحث الاول في انه تعالى باق لذاته ذهب
الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء يقوم به تعالى والحق نفيه والا لزم افتقاره
الى غيره فيكون ممكنا ولان البقاء لو كان زايدا على الذات لزم التسلسل لان البقاء
ان لم يكن باقيا لم يكن الذات الباقية به باقية هف وان كان باقيا فان كان

لذاته

لذاته كان اولى بالذاتية من الذات والذات اولى بكونها صفة منه لافتقار الذات
اليه واستغنائه عنها وان كان لبقاء آخر لزم الدور او التسلسل البحث الثاني في
نفي المعاني والاحوال ذهبت الاشعرية الى انه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حي
بالحيوة الى غير ذلك من الصفات والمعتزلة انكروا ذلك وزعموا انه عالم لذاته
لا بمعنى قايم به وكذا باقي الصفات وهو الحق لنا انه لا قديم سوى الله تعالى
لان كل موجود فهو مستند اليه وقد بينا انه مختار وفعل المختار محدث
ولانه ان افتقر في كونه عالما وغيره الى معان قايمة بذاته كان مفتقرا الى
الغير منفعلا عنه لان هذه المعاني وان قامت بذاته تعالى فهي مغايرة له والله
تعالى لا ينفعل عن غيره ولان صدور العلم عنه يستدعي كونه عالما فيكون الشيء
مشروطا بنفسه او بمثله واما الاحوال التي يثبتها ابو هاشم فانها غير معقولة
وقد اشبعنا القول في هذه المسئلة في كتاب نهاية المرام والمناهج البحث الثالث
في انه تعالى مريد لذاته ذهب الجبائيان الى انه تعالى مريد بارادة محدثة لا في محل
وذهبت الاشعرية الى انه مريد بارادة قديمة قايمة بذاته والقولان باطلان اما
الاول فلان قيام ارادة بذاتها غير معقول ولان حدوثها يستدعي ارادة اخرى

١٢٤

ويتسم واما الثانى فلما تقدم من نفى المعانى ولا يلزم من كونه تعا مريدا لذاته كونه
مريدا للمتناقضين لجواز تعلق ارادته ببعض المرادات بذاتها **الرابع** فى ان
كلامه تعا حادث الاشاعرة منعوا من ذلك والحنابلة ايضا مع اعترافهم بان
الكلام هو الحروف والاصوات ذهبوا الى قدمه لنا امر مركب من حروف متتالية
يعدم السابق منها بوجود اللاحق والقديم لا يعدم ولا يقع مسبوقا بغيره
فالسابق واللاحق محدثان ولان الاخبار بارسال نوح فى الازل اخبار عن الماضى
ولا سابق على الازل ولان امر المعدوم عبث ولقوله ما يأتيهم من ذكر من ربهم
محدث **الخامس** فى ان خبر الله تعا صدق لان الكذب قبيح والله تعا لا يفعل
القبيح والمقدمة الاولى ضرورية والثانية يأتى بيانها ولان تطرق الكذب فى
خبر الله تعا يستلزم انتفاع الامان بوعده ووعيده فينتفى فايدة التكليف و
والبعثة **السادس** فى ان هذه الصفات ازلية لانها لو تجددت له لزم
التسلسل اذ القدرة المتجددة يستلزم تقدم قدرة وكذا العلم المتجدد يستدعى
مسبوقية العلم وهى زايدة على ذاته فى التعقل لا فى الخارج اما الاول فبالضرورة
فانا بعد العلم بذاته تعا يفتقر الى ادلة على ثبوت الصفات له واما الثانى فلو

لوكانت

لوكانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال على ما مر وان كانت محدثة كان
محلا للحوادث ويستلزم التسلسل **الفصل السابع** فيما يستحيل عليه تعا وفيه
مباحث **الاول** فى استحالة مماثلته تعا لغيره ذهب ابو هاشم الى انه تعا
يساوى غيره من الذوات ويخالفها بحالة يوجب احوال الاربعة الحيية و
العالمية والقادرية والموجودية والحق خلافه فان الذوات المتساوية
يتساوى فى اللوازم فيجب القدم على الحوادث او الحدوث على الله وهما باطلان
ولان اختصاصه تعا بما يوجب المخالفة دون غيره ترجيح من غير مرجح **الثانى** فى
انه تعا يستحيل ان يكون مركبا لان كل مركب مفتقر الى جزئه والجزء مغاير
للكل فيكون ممكنا ويستحيل ان يتركب عنه غيره لاستحالة انفعاله عن
الغير فلا جزء له فلا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا يكون له واجبا
لذاته ولغيره معا لان وجوبه بذاته يستدعى استغنائه عن غيره ووجوبه
لغيره يستدعى افتقاره اليه فيكون واجبا مفتقرا **الثالث** فى انه
تعا يستحيل ان يكون متحيزا لان كل متحيز لا يخلو عن الحركة والسكون وقد
بينا حدوثهما فيكون حادثا وواجب الوجود لا يكون حادثا فلا يكون متحيزا

ولانه يستلزم قدم الحيز ولا قديم سوى الله تعالى وكما يستحيل ان يكون متحيزا فكذا يستحيل
ان يكون قائما به لافتقار القائم بالمتحيز الى المتحيز وكل مفتقر ممكن وواجب الوجود
ليس بممكن ويستحيل ان يكون حالا في غيره لان كل حال فهو مفتقر الى محله ولو في
تعينه وواجب الوجود ليس بمفتقر **البحث الرابع** في انه تعالى ليس في جهة خلافا
للكرامية لانه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وكل ما هو في جهة فهو احدهما
بالضرورة ولانه لو كان في جهة لم ينفك عن الحركة والسكون الحادثين وكل ما لا
ينفك عن الحادث فهو حادث وليس في مكان والا لكان مفتقرا اليه ولان مكانه
ان ساوى ساير الامكنة كان اختصاصه تعالى به مفتقرا الى مخصص والا لكان
مخالفا لها فيكون موجودا لاستحالة الامتياز في العدميات فان كان قديما
لزم تعدد القدماء وان كان حادثا لزم اما حدوثه تعالى او حدوث احتياجه
الى المكان وهما باطلان والظواهر السمعية الدالة على خلاف ذلك متاولة لان
النقل والعقل اذا تنافيا بان لم يمكن اعمالهما ولا اهمالهما فلا اعمال بالنقل و
اهمال العقل لان ترك الاصل لاجل الفرع يقتضي بطلانهما معا والعقل اصل النقل
فلم يبق الا العمل بالعقل وتاويل النقل **البحث الخامس** في استحالة قيام

الحوادث

الحوادث بذاته تعالى لان الانفعال ممتنع عليه فيمتنع عليه التغير فلا يمكن اتصافه بالحوادث ولان
علة هذا الحادث ان كان هو الله تعالى على سبيل الايجاب لزم قدمه وان كان على سبيل
الاختيار لزم وجوده قبل وجوده لانه لابد وان يكون من صفات الكمال وان كان
غير الله تعالى كان واجب الوجود مفتقرا الى الغير هف ويستحيل قيام اللذة والالم بذاته
تعالى اما الالم فلانه ادراك المنافي ولا منافي له تعالى واما اللذة فلانها ان كانت قديمة
لزم وجود الملتذ به قبل وجوده لتقدم القدرة والداعي وان كانت حادثة كان محلا
للحوادث وهو محال وللاجماع ويستحيل اتصافه بالالات الجسمانية كالشم والذوق
وكذا بالاعراض المفتقرة الى الاجسام كالالوان والاصوات وغيرها ولا يمكن اتحاده
تعالى بغيره لقضاء الضرورة ببطلان الاتحاد ولانهما بعد الاتحاد ان بقيا فلا اتحاد
وان عدما او عدم احدهما فلا اتحاد لاستحالة اتحاد المعدوم بالموجود **البحث
السادس** في انه تعالى غني لانه لو احتاج تعالى عن ذلك لكانت الحاجة اما في ذاته او في
صفاته والقسمان باطلان لانا قد بينا وجوب وجوده تعالى فلا يفتقر الى غيره
في ذاته ولا في صفاته لاستحالة انفعاله عن الغير **البحث السابع** في ان
حقيقته غير معلومة للبشر لان المعقول من واجب الوجود ليس الا الصفات

الحقيقة مثل الوجود والوجوب وكونه قادرا او عالما وغير ذلك او الاضافية مثل كونه تعالى
خالقا واولا واخرا او السلبية مثل انه تعالى ليس في جهة وليس بجسم وغيرهما واما غير
ذلك فهو غير معقول ولا شك في ان هذه التعلقات امور عارضة لذاته ليست نفس
حقيقته والمعروض غير معلوم لنا **البحث الثامن** في انه تعالى يستحيل عليه الرؤية
لان الضرورة قاضية بذلك لان كل مرئي فهو في جهة لانه اما مقابل او في حكمه و
البارى تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئيا ولانه لو صح ان يكون مرئيا لرايناه الان
والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اذ شرايط الادراك موجودة فينا
ولقوله تعالى لا تدركه الابصار عقيب مدح بنفي الرؤية فيكون ثبوتها نقصا وهو على الله
تعالى محال ولقوله تعالى لن تراني ولن لنفي الابد والاشاعرة خالفوا جميع العقلاء في
ذلك حيث اثبتوا تجرده تعالى وجوزوا رؤيته واستدلوا بانه تعالى موجود فيصح
ان يكون مرئيا لان علة صحة الرؤية هو الوجود لان الجوهر والعرض مرئيان
والحكم المشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما سوى الحدوث او الوجود
والحدوث لا يصلح للعلية لانه امر عدمي فبقي الوجود وهذه حجة ضعيفة جدا
وقد بينا ضعفها في كتاب النهاية والسمع متاول **البحث التاسع** في انه تعالى

واحد

واحد لانه لو كان في الوجود واجبا الوجود لوجب ان يتمايزا بعد اشتراكهما في
مفهوم واجب الوجود فيكون كل واحد منهما مركبا فيكون ممكنا ولانه اذا اراد احدهما
حركة جسم واراد الاخر تسكينه ان وقع مرادهما لزم اجتماع النقيضين وكذا ان
انتفيا وان وقع مراد احدهما دون الاخر كان من وقع مراده هو الاله والسمع **الفصل
الثامن** في العدل وفيه مباحث **الاول** في اقسام الفعل الفعل اما ان لا يكون له
صفة زائدة على حدوثه كحركة النائم والساهي واما ان يكون وهو اما حسن او
قبيح والاول اما ان لا يكون له صفة زائدة على حسنه وهو المباح ويسمى بانه
ما لا مدح في فعله ولا تركه ولا ذم فيهما واما ان يكون له صفة زائدة على حسنه
وهو اما واجب وهو ما يستحق المدح بفعله والذم على تركه مع العلم به والتمكن
من الفعل او ندب وهو ما يستحق المدح بفعله ولا يستحق الذم بتركه اذا علم
فاعله او دل عليه **البحث الثاني** ذهب اهل العدل الى ان العلم بحسن بعض الاشياء
كالصدق النافع والانصاف وشكر المنعم ونحوها ضروري والعلم بقبح بعضها كالظلم
والفساد وتكليف ما لا يطاق ضروري وذهبت الاشعرية الى المنع من ذلك لنا ان
العلم الضروري حاصل بما قلناه والمنازع بنفي مكابر ولهذا يحكم به من لا يعتقد شرعا

ولان القول بنفي الحسن والقبح العقليين يقتضي رفع الاحكام الشرعية لانا لو جوزنا
صدور القبيح من الله تعالى لم يبق الوثوق بوعده ووعيده ولجاز اظهار المعجز
على يد الكاذب ولجاز تعذيب المؤمن على اطاعته واثابة الكافر على كفره والتوالي باطلة
بالاجماع احتجت الاشاعرة بان الضروريات لا تفاوت بينها ونحن نجد تفاوتا
بين العلم بحسن الصدق وقبح الكذب وبين العلم باستحالة اجتماع النقيضين
ولان الكذب يحسن اذا اشتمل على تخليص النبي عليه السلم او على الصدق كمن يقول
انا اكذب غدا ولانه تعالى كلف الكافر بالايمان مع علمه بعدم صدوره عنه ولانه
تعالى كلف ابا لهب بالايمان وهو تصديق بالله في جميع ما اخبر به ومن جملته انه
لا يؤمن والجواب منع المقدمتين في الاول وحسن التخليص لا يقتضي حسن الكذب
فلو اختار المشتمل على الكذب من حيث انه كذب قبيح ومن حيث اشتماله على التخليص
حسن فما هو قبيح لا ينقلب حسنا وبالعكس وكذا الوفاء بالوعد بالكذب حسن من حيث
اخراج الوعد عن الكذب وقبيح من حيث هو كذب والعلم غير مؤثر في القدرة واخبار
عن ابي لهب انه لا يؤمن وقع بعد موته **البحث الثالث** في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا
يخل بالواجب خلافا للاشعرية لنا انه تعالى غني بذاته عن القبيح وعالم به وهو حكيم

فيعلم قطعا انتفاؤه عنه لوجود الصارف فهو علمه بقبحه وانتفاء الداعي وهو داعي
الحاجة او داعي الحكمة احتجوا بانه تعالى كلف الكافر ولا وجه له في الحسن والجواب
المنع من انتفاء الحسن فان تعريض المكلف للمنافع امر مطلوب حسن وهو كما يثبت
في حق المسلم يثبت في حق الكافر **البحث الرابع** في خلق الاعمال ذهبت المعتزلة
الى ان للعبد قدرة مؤثرة في الفعل الصادر عنه وذهبت الاشعرية الى ان المؤثر
هو الله تعالى ولانه تعالى يخلق القدرة والفعل معا وليس للعبد فيه اثر البتة وانما
للعبد الكسب لا غير لنا انا نعلم بالضرورة الفرق بين افعالنا الاختيارية والاضطرارية
ولا فارق الا القدرة ولانه يحسن منا مدح المطيع وذم العاصي وذلك يتوقف
على استناد الافعال اليهما وهذا دليل على كون العلم باستناد الفعل الينا ضروريا
لا على العلم بالاستناد احتجوا بان ما علم الله وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع
فلا قدرة ولان الفعل حال استواء الداعي محال وحال الترجيح يجب الراجح ويمتنع
المرجوح فلا قدرة ولان العبد لو كان قادرا لكان ترجيحه لاحد الطرفين
ان كان لا لمرجح انسد باب اثبات الصانع تعالى وان كان لمرجح فان كان من العبد
تسلسل وان كان من الله تعالى فعند حصول ذلك المرجح يجب الفعل وعند عدمه

يمتنع فلا يكون مقدورا والجواب عن الاول ان الوجوب والامتناع لاحقان فلا
يؤثران في الامكان الذاتي وعن الثاني ان امكان الفعل من حيث هو هو لا
باعتبار تساوي الطرفين ولا باعتبار الرجحان وعن الثالث ان القادر يرجح احد
مقدوريه على الآخر لا لمرجح ومع ذلك فهذه الوجوه عائدة في حقه تعا ووارده
على ما يعلم بطلانه بالضرورة **البحث الخامس** في انه تعا يريد الطاعات و
يكره المعاصي خلافا للاشعرية لنا انه تعالى داعيا الى الطاعات وصارفا
عن المعاصي لانه تعالى حكيم والطاعة حسنة والمعصية قبيحة فيكون مريدا
للحسن وكارها للقبيح لحكمته ولانه امر بالطاعة ونهى عن المعصية والامر
يستلزم الارادة والنهي الكراهة احتجوا بانه لو كان مريدا للطاعة من
الكافر لكان مغلوبا اذ الكافر اراد المعصية والله تعا اراد الطاعة و
الواقع مراد الكافر فيكون الله مغلوبا والجواب انه تعا اراد صدور الطاعة
من الكافر اختيارا لا قهرا **الفصل التاسع** في فروع العدل وفيه مباحث
الاول التكليف ارادة من يجب طاعته على ما فيه مشقة ابتداء بشرط
الاعلام وهو حسن لانه من فعله تعا ووجه حسنه ليس نفعا عائدا الى الله

تعا

تعا ولا الى غيره لقبح تكليف شخص لنفع غيره ولا دفع ضرر عن المكلف ولا جلب
نفع اليه لتحققه في حق الكافر مع انتفاء الغرض فتعين ان يكون التعريض
لحصول النفع الذي لا يمكن الابتداء به وهو واجب خلافا للاشعرية والا
لكان الله مغريا بالقبيح والتالي بط لان الاغراء بالقبيح قبيح والله تعالى
لا يفعل القبيح وبيان الشرطية ان المكلف فيه ميل الى فعل القبيح ونفور
عن فعل الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وتكليفه به وقبح القبيح
وتكليفه بتركه لزم الاغراء بالقبيح وشرط التكليف علم المكلف بصفة الفعل
وبالقدر المستحق به من الثواب وقدرته على ايصاله واستحالة فعل القبيح عليه
وامكان الفعل وكونه مما يستحق به الثواب كالواجب والمندوب وترك القبيح
وقدرة المكلف على الفعل وهو ينقسم الى علم او ظن وعمل **البحث الثاني** في
اللطف وهو ما يقرب المكلف معه من فعل الطاعة ويبعد عن المعصية ولم
يكن له حظ في التمكين وهو واجب خلافا للاشعرية والا لكان نقضا لغرضه
تعا في التكليف لان الله تعا اراد الطاعة من العبد فاذا علم انه لا يختارها
او انه لا يكون اقرب اليها الا عند فعل اللطف فلو لم يفعله كان ناقضا

لعوضه وهو نقص تعا الله عنه واللطف ان كان من فعل الله تعا وجب فعله عليه وان
كان من فعل المكلف وجب عليه تعا ان يعرفه اياه وان يوجبه عليه وان كان من فعل
غيرهما لم يجز ان يكلفه الله تعا الفعل الملطوف فيه الا بعد ان يعلم ان ذلك الغير
يفعله لا محالة اذ لا يصح ان يوجبه على ذلك الغير لاجل مصلحة يعود الى غيره الا
ان يكون له مصلحة فيه كما وجب على النبي صلى الله عليه وآله اداء الرسالة
لنفع الغير ونفعه عليه وآله **البحث الثالث** في الآلام وهو ضربان قبيح وحسن
فالقبيح من فعلنا خاصة والعوض فيه علينا والحسن اما من فعلنا مع الحاجة
كذبح الحيوان وندبه كالاضحية او وجوبه كالهدي والعوض في ذلك كله على الله
تعا واما من فعله اما مع الاستحقاق كالعقاب او ابتداء كالآلام المبتداء
في الدنيا اما للمكلف او لغيره كالاطفال ووجهة حسنها العوض الزائد بحيث
يختاره المكلف مع الالم لو عرض عليه واللطف معا اما للمتالم او لغيره فبالعوض
الزائد يخرج عن الظلم وباللطف يخرج عن العبث **البحث الرابع** في الاعواض
وهو النفع المستحق الخالي من تعظيم او اجلال فالواجب علينا يجب مساواته للالم
والواجب عليه تعا يجب ان يزيد بحيث يختار المكلف معه العوض واختلفت

العدلية

العدلية في العوض على الالم الصادر عن غير العاقل كالسباع فبعضهم اوجبه على الله
تعا لانه مكنه وجعل فيه ميلا الى الايلام ولم يجعل له عقلا زاجرا عنه فيجب
العوض عليه تعا وذهب آخرون الى ان العوض على المولم مطلقا لقوله عليه السلام ينتصف
للجماء من القرناء والانتصاف انما يكون باخذ العوض من الجاني وذهب آخرون
بی شاخ — شاخ دار
الى سقوط العوض لقوله عليه السلام جرح العجماء جبار والجواب هذا خبر واحد
مع قبولهما التاويل فان الانتصاف اعم من ان يكون باخذ العوض من الجاني
او غيره وقوله عليه السلام جرح العجماء جبار معناه لا يستحق به قصاص ونحن
نقول بموجبه فان العوض غير القصاص وهو واجب والا لزم الظلم وهل يجوز
ان يمكن الله تعا من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي فعله جوزه ابو هاشم
والبلخي واختلفا فجوز البلخي خروجه من الدنيا بغير عوض بل يتفضل الله على
الظالم بالعوض ويدفعه الى المظلوم ومنعه ابو هاشم واوجب التبقية لان
الانتصاف واجب فلا يتعلق بالتفضل الجائز قال السيد المرتضى الانتصاف
واجب والتفضل والتبقية جايزان فلا يتعلق الواجب بهما **البحث الخامس**
في الارزاق والآجال والاسعار اما الرزق عند العدلية ما صح الانتفاع به

ولم يكن لاحد منع المنتفع منه لانه تعالى امر بالانفاق من الرزق ولا يامر بالحرام
وعند الاشعرية الرزق ما اكل فالحرام عندهم رزق ويجوز طلبه لان به يندفع
الضرر لقوله تعالى فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله وغير ذلك من
الايات والاجل هو الوقت واجل الدين هو الوقت الذي يحل فيه واجل الموت
هو الوقت الذي يحصل فيه واختلفوا في المقتول لو لم يقتل فقيل انه كان
يعيش قطعا لانه لو كان يموت قطعا لكان الذابح غنم غيره محسنا اليه وقيل
انه كان يموت قطعا لانه لو كان يعيش قطعا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا
والوجهان ضعيفان اما الاول فلان الاساءة حصلت باعتبار تفويت
العوض على الله تعالى واما الثاني فلجواز كون علم الحيوة مشروطا بعدم القتل
والسعر تقدير البدل فيما يباع به الاشياء وهو رخص وغلاء فالرخص
هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو
ارتفاع السعر عما جرت به العادة في الوقت والمكان وكل واحد منهما اما من قبل
الله تعالى او من قبل العبد فان كان السبب من الله تعالى فهما من الله وان كان
من العبد فهما منه **الفصل العاشر** في النبوة وفيه مباحث **الاول** النبي هو

الانسان

الانسان المخبر عن الله تعالى بغير واسطة احد من البشر والحكمة يدعوا الى بعثته بل
هي واجبة خلافا للاشعرية لان الاجتماع مظنة التنازع والغاية زوال مفسدته
بشريعة مستفادة من الله دون غيره لعدم الاولوية وتلك الشريعة لا بد لها
من رسول متميز عن بني نوعه بالمعجزة الظاهرة على يده ولان التكاليف السمعية
واجبة لكونها الطافا في العقليات فانا نعلم ان المواظبة على فعل التكاليف
السمعية يقرب الى فعل التكاليف العقلية واللطف واجب على ما تقدم ولان
العلم في العقاب وعدمه ودوام الثواب من الامور السمعية وهي الطاف في
التكليف واللطف واجب **البحث الثاني** في وجوب العصمة لو لم يكن معصوما
لزم نقض الغرض والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه اذا فعل معصية
فاما ان يتبع فيها وهو قبيح لا يقع التكليف به واما ان لا يتبع فينتفي فائدة
البعثة وهو وجوب اتباعه ولانه مع وقوع المعصية منه يجب الانكار عليه
ويسقط محله من القلوب فلا يصل الى ما يامر به وينهى عنه ولجاز ان لا يؤدي
بعض ما امر باذائه فيرتفع الوثوق ببقاء الشرع بجواز نسخه ومن هنا علم انه
لا يجوز ان يقع منه الصغاير ولا الكباير لا عمدا ولا سهوا ولا غلطا في التاويل

ويجب ان يكون منزهاً عن ذلك من اول عمره الى آخره وان يكون منزهاً عن دناءة
الآباء وعهر الامهات لئلا يقع النفر عنه فيسقط فايدة البعثة ولا يجوز السهو
عليه مطلقاً في الشرع وغيره ذلك **البحث الثالث** في طريق معرفته وهو خلق
المعجزة على يده عقيب الدعوى والمعجز هو الاتيان بما يخرق العادة مطابقاً للدعوى
فالاتيان بما يخرق العادة يتناول الثبوت والعدم اما الثبوت فكقلب العصا حية
وانشقاق القمر واما العدم فكمنع القادر على حمل الكثير عن حمل اليسير وكمنع
العرب عن الاتيان بمثل القران العزيز والفعل الخارق للعادة قد يكون متعذراً
في جنسه كخلق الحيوة وقد يكون في صفته كقلع مدينة وكلاهما معجز واختلف
في جهة اعجاز القران فقال السيد المرتضى انه الصرفة بمعنى ان الله تعالى صرف
العرب عن معارضته بان سلبهم العلوم التي كانوا يتمكنون بها عن معارضة القران
لانه لو كان معجزاً لا باعتبار الصرفة لكان اعجازه اما من حيث الفاظه المفردة
او التركيب او هما معاً والاقسام باسرها باطلة لان العرب كانوا قادرين على
المفردات وعلى التركيب ومن قدر على المفردات والتركيب قدر عليهما بالضرورة وقال
الجبائيان ان جهة الاعجاز الفصاحة اذ لو كانت جهة الاعجاز الصرفة لوجب

ذلك

ذلك من انفسهم ولو وجدوه لتحدثوا به مع اصحابهم ولانه لو كان ركيكاً لكان
الاعجاز اظهر **البحث الرابع** في اثبات نبوة نبينا صلى الله عليه وآله ويدل
عليه انه اظهر على يده المعجزة عقيب الدعوى فيكون رسولاً حقاً اما ظهور المعجزة
على يده فلانه ظهر على يده القران وهو معجز لانه تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته
وانقاد بعضهم الى تصديقه وبعضهم الى طلب المحاربة والقتل مع ان المعارضة
لو امكنت لكانت اسهل ولانه ظهر على يده افعال خارقة للعادة كانشقاق القمر
ونبوع الماء من بين اصابعه وكل من ظهر على يده المعجزة فهو نبي حقاً لان العلم
الضروري حاصل بان من ادعى رسالة ملك وطلب من الملك ان يخالف عادته
تصديقاً له فخالف الملك عادته مرة بعد اخرى عقيب طلب رسوله منه فانه
صادق في دعواه كذلك النبي صلى الله عليه وآله لما ادعى الرسالة واظهر
المعجزات كالقران وانشقاق القمر وغيرهما فانا نعلم بالضرورة صدقه واحتج
اليهود بان النسخ باطل لان المكلف به ان كان مصلحته استحال النسخ والا استحال
الامر به وبان موسى عليه السلم قال تمسكوا بالسبت ابداً وبان موسى عليه السلم
ان بين دوام شرعه استحال النسخ وان بين انقطاعه وجب نقله وان لم يبين

يبتين شيئا منها اكتفى من شرعه بالمرة باطل لان الاوقات مختلفة في المصالح فجاز
النسخ لتغاير المصلحة وقول موسى عليه السلام غير معلوم والتواتر انقطع لان بخت نصر
قتل اليهود الا من شذ سلمنا لكن لفظ التابيد لا ينافي النسخ لوروده في التورية
في احكام منسوخة عندهم وبيان الانقطاع لم ينقل لانقطاع تواترهم **البحث
الخامس** الانبياء اشرف من الملائكة لقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا و
ال ابرهيم وال عمران على العالمين ولانهم يعبدون الله تعالى مع معارضة
القوى الشهوية لهم احتج المعتزلة بقوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا
ان تكونا ملكين وقوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون والجواب المراد الا تكونا ملكين لا يغتذيان ولان تفضيل الملائكة
وقت مخاطبة ابليس لا يقتضي تفضيلهم وقت الاجتباء او لانه حكاية قول
ابليس وذكر الملائكة عقيب المسيح لا يدل على انهم افضل لان بعضهم ذهب الى
ان المسيح بن الله وبعضهم ذهب الى ان الملائكة بنات الله فنفى عنهم الاستنكاف
عن العبادة **الفصل الحادي عشر** في الامامة وفيه مباحث **الاول**
الامامة رياسة عامة لشخص من الاشخاص في امور الدين والدنيا وهي

واجبة

واجبة على الله تعالى لانها لطف وكل لطف واجب فالامامة واجبة اما الصغرى
فضرورية لانا نعلم بالضرورة ان الناس متى كان لهم رئيس يردعهم عن المعاصي
ويحرصهم على فعل الطاعات فان الناس يصيرون الى الصلاح اقرب ومن الفساد
ابعد واما الكبرى فقد تقدمت لا يقال اللطف انما يجب اذا لم يقم غيره مقامه
اما مع قيام غيره مقامه فلا يجب فلم قلتم ان الامامة من قبيل القسم الاول و
نقول انما يجب اللطف اذا لم يشتمل على وجه قبيح فلم لا يجوز اشتمال الامامة
على وجه قبيح لا يعلمونه ولان الامامة انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا
مبسوط اليد ليحصل منه منفعة الامامة وهو الانزجار عن المعاصي اما مع
غيبة الامام وكيف يدعي فلا يجب لانتفاء الفائدة لانا نقول الجاء العقلاء
في جميع الاصقاع والازمنة الى نصب الرؤساء في حفظ نظامهم يدل على انتفاء
طريق اخر سوى الامامة ووجوه القبح معلومة محصورة لانا مكلفون باجتنابها
فلا بد وان يكون معلومة والا لزم تكليف ما لا يطاق ولا شيء من ذلك الوجوه
متحققا في الامامة والفائدة موجودة وان كان الامام غائبا لان تجويز
ظهوره في كل وقت لطف في حق المكلف **البحث الثاني** في صفات الامام

يجب ان يكون معصوماً والا لزم الدور والتالي بط والمقدم مثله بيان الشرطيه
ان العلة المقتضية لوجوب نصب الامام جواز الخطاء على المكلف فلو جاز عليه الخطا
لوجب افتقاره الى امام آخر ليكون لطفا له وللامامه ايضاً ويتسلسل ولانه
الحافظ للشرع لقصور الكتاب والسنة عن تفاصيل الاحكام والاجماع لا بد له
من دليل اذ صدوره عن غير دليل ولا اماره تستلزم القول في الدين بمجرد
التشهي وتومارة يمتنع الاشتراك فيها بين العقلاء ولا يحيط بالاحكام اذا
كثرها مختلف فيها والقياس ليس بحجة اما اولاً فلانه يفيد الظن الذي قد
يخطي غالباً واما ثانياً فلان مبنى شرعنا على جمع المختلفات وتفريق المتماثلات
وح لا يتم القياس والبراءة الاصلية ترفع جميع الاحكام فلو جاز عليه الخطا
لم يامن حفظه للشرع ويجب ان يكون افضل من رعيته لقبح تقديم المفضول على
الفاضل ولقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان
يهدي فما لكم كيف تحكمون ويدخل في ذلك كونه ازهد واورع واشجع واعلم و
اكرم ويجب ان يكون منصوصاً عليه لانا شرطنا فيه العصمه وهي من الامور
الباطنة التي لا يطلع عليها غير الله تعالى فيجب ان يتعين بالنص لا لغيره **البحث الثالث**

في ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله هو علي بن ابي طالب عليه السلم ويدل
عليه وجوه **الاول** ان الامام يجب ان يكون معصوماً على ما بيناه ولا شيء من
الصحابة الذين ادعى لهم الامامة غيره بمعصوم فتعين ان يكون هو الامام و
المقدمة الثانية اجماعية **الثاني** النقل المتواتر من الشيعة خلفاً عن سلف
ونقله المخالف ايضاً ان النبي صلى الله عليه وآله نص عليه بامرة المؤمنين
وبانه خليفة بعده **الثالث** قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون والاستدلال به يتوقف
على مقدمات احديها ان لفظة انما يفيد الحصر وهو متفق عليه بين اهل اللغه
الثانيه ان لفظة الولي ههنا يراد بها الاولى بالتصرف وهو مشهور بين اهل
اللغة ومستعمل في العرف كقوله عليه السلم ايما امراة نكحت نفسها بغير
اذن وليها فنكاحها باطل وقولهم السلطان ولي الرعية وولي الدم وولي
الميت **الثالثه** ان المراد من الذين امنوا بعض المؤمنين لانه تعالى وصفهم بصفة
ليست عامة لكل المؤمنين ولانه لو كان للجميع كان الولي والمتولي واحداً وهو
محال **الرابعه** ان المراد بذلك البعض هو علي عليه السلم للاجماع على انه هو

الذي تصدق بخاتمه حال ركوعه لا غير فنزلت هذه الآية **الرابع** الخبر المتواتر يوم الغدير
من قوله الست اولى منكم من انفسكم قالوا بلى يا رسول الله فقال من كنت مولاه فعلي
مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
وادر الحق معه ايما دار ولفظة المولى يراد بها الاولى بالتصرف اما اولا فللاستعمال
كما يقال للسيد العبد مولاه اي اولى به واما ثانيا فلانتفاء معانيها سوى المطلق
واما ثالثا فلان مقدمة الخبر تدل عليه **الخامس** قوله عليه السلم المتواتر
انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي والمنزلة ههنا للعموم
والا لما صح الاستثناء منها ومن جملة منازل هرون انه لو عاش بعد موسى
لكان خليفته لانه كان خليفة له في حال حيوته بقوله اخلفني في قومي
فيكون كذلك بعد وفاته والا لكان معزولا عن تلك الولاية فيكون غضا من
منصب النبوة ولانه كان رسولا مفترض الطاعة فلو عاش وجبت عليهم طاعته
السادس انه عليه السلم كان افضل الصحابة فيكون هو الامام اما المقدمة
الصغرى فمن وجوه **الاول** انه جمع بين الفضائل النفسانية كالعلم والذكا
والفطنة والكرم والفضايل البدنية كالزهد والعبادة والشجاعة وغير ذلك

مما لم

مما لم يحصل لاحد من الصحابة **الثاني** انه عليه السلم كان في غاية الذكاء والفطنة
والحرص على تحصيل المعارف واقتناء الفضايل والمتابعة للرسول عليه السلم
والنبي عليه السلم كان شديد الحرص على التكميل له والملازمة بينهما شديدة
بحيث لا ينفك عنه في اكثر الاوقات ومع حصول القابل وتحقق المؤثر وانتفاء
الموانع يحصل التأثير على ابلغ احواله **الثالث** قوله عليه السلم اقضاكم علي
والقضاء يستلزم العلم والدين وقوله انا مدينة العلم وعلي بابها واتفق
المفسرون على ان قوله وتعيها اذن واعية المراد به علي عليه السلم **الرابع** قوله
علي عليه السلم لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التورية بتوريتهم وبين
اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم
وذلك يدل على احاطته بجميع الشرايع ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك **الخامس**
ان الصحابة كانوا يرجعون اليه في الاحكام ويأخذون عنه الفتاوى ويقلدونه
ويرجعون عن اجتهادهم اذا خالفهم ولخطاء اكثرهم في الاحكام ودلهم على
ذلك **السادس** القضايا الغريبة والاحكام العجيبة التي حكم بها
ولم يسبقه اليها احد كحكمه على الخالف بصدقة ثمنه قيد العبد وهو في

رجله قبل حله بوضع رجله مع القيد في قصعة مملوة بماء ثم رفع القيد ووضع البرادة الحديد حتى انتهى صعود الماء الى مكانه اولا كما امره بصدقه ذلك البرادة الحديد وكحكمه عليه السلم بين صاحب خمسة الارغفة وصاحب الثلثة لما اذنا الثالث في الاكل فرمحطهما ثمانية دراهم لما تشاحا ان لصاحب الثلثة درهما واحدا ولصاحب الخمسة الباقي حيث قسم الارغفة على اربعة وعشرين جزوا وغير ذلك من النكت التي لا تعد ولا تحصى **السابع** ان جميع الفضلاء ينتسبون اليه فاهل التفسير يرجعون في علومهم الى عبد الله بن عباس وهو تلميذ علي ع حتى روى انه شرح له الباء من بسم الله الرحمن الرحيم من اول الليل الى آخره والمعتزلة والاشاعرة من المتكلمين ياخذون علمهم عنه عليه السلم وكذا النحو هو مستنبطه والدال عليه وواضعه لابي الاسود الدئلي وعلم الاصول موجود في كلامه دون كلام غيره وغير ذلك من العلوم **الثامن** انه كان اشجع الصحابة حتى ان الفتوح باجمعها كانت على يديه ولم يبارزه احد الا قتله ووقايعه في الحروب مشهورة لا تحصى كثرة ولم يسبقه احد تقدمه ولا لحقه من تاخر عنه **التاسع** انه كان عليه السلم ازهد الصحابة ولم يترك الدنيا احد سواه حتى انه طلقها ثلثا مبالغة في تركها والرفض لها ولم يتمكن احد من محاذاته ولا لحق احد به في الترك حتى كان يصوم النهار ويفطر

على قليل من جريش الشعير وكان يختمه عليه السلم فقيل له في ذلك فقال عليه السلم اخاف ان يضع احد ولدي فيه اداما وقال عليه السلم والله لقد رقعت مدرعتي هذه حتى استحييت من راقعها وهذا سبيل لم يسلك احد سواه **العاشر** انه عليه السلم كان اعبد الناس ولم يتمكن احد من التاسي به حتى ان زين العابدين عليه السلم مع كثرة عبادته وشكره كان يصلي في كل يوم وليلة الف ركعة وكان يرمي بصحيفة علي ع كالمتضجر ويقول انى لي بعبادة علي عليه السلم **الحادي عشر** انه عليه السلم كان اكرم الناس بعد رسول الله فانه غرس بيده عدة حدائق وتصدق بها واثر بقوته وقوت عياله ثلثة ايام المسكين واليتيم والاسير وصبر على الطوى ثلثة ايام ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الى آخر الآيات وتصدق بجميع ما معه عدة مرار ولم يخلف شيئا من المال اصلا **الثاني عشر** اخباره بالمغيبات يدل على كمال فضيلته وذلك في عدة مواطن كاخباره عن نفسه الشريفة بالقتل وبقتل ولده الحسين عليه السلم واخباراته في واقعة النهروان وغير ذلك وهو كثير لا تعد ولا تحصى وقد ذكرنا طرفا من ذلك في كتاب النهاية المرام واذا ثبت انه افضل كان اولى من غيره لما تقدم **البحث الرابع** في امامة باقي الا عشر الاثنى عشرة عليهم السلم لما بينا وجوب العصمة في الامام ووجب اختصاص الامامة

بالائمة الاثنى عشر عليهم السلم والا لزم خرق الاجماع لان كل من اثبت العصمة قال بامامتهم
خاصة دون غيرهم وللنقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف بنص النبي عليه السلم
على كل واحد منهم وبنص كل امام على من بعده ولان غيرهم في زمانهم لم يكن افضل
منهم ولا ساواهم في الفضل بل كل واحد منهم في زمانه كان افضل من كل موجود فيه
من اشخاص البشر فيكون اولى بالامامة واما غيبة الامام عليه السلم فاما
لخوفه على نفسه من اعدائه او لخوفه على اوليائه فلا يظهر عاما ولا خاصا واما
لمصلحة خفية استاثر الله بعلمها ولا استبعاد في طول عمره عليه السلم فقد وجد
في الازمنة الماضية والقرون الخالية من عمر عمرا مديدا اطول من عمره واذا
ثبت ان الله تعالى قادر على كل مقدور ولا شك في امكان بقائه مدة طويلة
فلا استبعاد في وجوب القطع بوجوده عليه السلم هذا العمر الطويل للنص
الدال عليه من النبي عليه السلم ومن الائمة المنقول متواترا بين الامامية
ولوجوب نصب الرئيس في كل زمان ووجوب عصمته **الفصل الثاني عشر**
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الامر طلب الفعل بالقول على جهة وجه
الاستعلاء والمعروف وهو الفعل الحسن المختص بوصف زائد على حسنه اذا

١٣٦

عرف فاعله ذلك او دل عليه والمنكر الفعل القبيح اذا عرف فاعله ذلك او دل عليه
والنهي ضد الامر والامر هنا اعم من ان يكون قولا او فعلا وكذا النهي فالامر
بالمعروف هو الحمل على فعل الطاعات والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعصية
وهما قد يجبان باليد واللسان عند الشرائط وبالقلب مطلقا وانما وجبا
لكونهما لطفا فان المكلف اذا عرف انه متى ترك المعروف او فعل المنكر منع من
ذلك على بعض الوجوه كان ذلك صارفا له عن ترك المعروف وفعل المنكر ولما
انقسم المعروف الى الواجب والندب انقسم الامر اليهما والمنكر لا ينقسم فلا ينقسم
النهي عنه وطريق معرفتهما ووجوبهما السمع خلافا لبعضهم والا لزم ايقاع
كل معروف وانتفاع كل منكر او اخلاله تعالى بالواجب والتالي بقسميه باطل
بيان الملازمة ان الواجبات العقلية عامة على كل من تحقق فيه وجه وجوبها
ولما كان الامر بالمعروف هو الحمل عليه والنهي عن المنكر هو المنع منه فلو وجبا
بالعقل لوجبا عليه تعالى فان فعلهما لزم انتفاع المنكر ووقوع المعروف و
الوجدان بخلاف ذلك وان لم يفعلهما كان الله تعالى مخلا بالواجب وهو باطل
لما تقدم وانما يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط **اولها** ان علم

الأمر والنّاهي يكون بالمعروف معروفاً والمنكر منكراً الثّاني ان يجوّز تأثير الأمر
والنّهي الثّالث انتفاء المفسدة عنه وعن غيره ممّن لا يستحق ووجوبه على الكفاية
لأنّ الغرض تحصيل المعروف وارتفاع المنكر الفصل الثّالث عشر في المعاد وفيه
مباحث الأوّل في حقيقة الانسان اختلف النّاس في ذلك اختلافاً عظيماً
وتعددت مذاهبهم واضطربت آراؤهم في ذلك وقد بيّنا اكثر حججهم في كتاب المناهج
فاستقصينا ما بلغنا من اقاويل العلماء في ذلك في كتاب النّهاية ولنقتصر في
هذه المختصر على المشهور وهو مذهبان الأوّل ما ذهب اليه اكثر المتكلّمون من انّ
الانسان عبارة عن اجزاء الأصليّة في البدن من اوّل العمر الى آخره لا يتطرق
اليها الزّيادة والنقصان والثّاني مذهب الأوايل انّ الانسان عبارة عن
جوهر مجرّد متعلّق بهذا البدن تعلّق العاشق بمعشوقه واستدلّ الأوّلون بان
كلّ عاقل يحكم على ذاته بالفعل والاتّصاف بالعوارض النّفسانية من غير ان
يشعر بذلك المجرّد واحتج الآخرون بان ههنا معلومات غير منقسمة فالعلم بها
غير منقسم فمحل العلم غير منقسم وكلّ جسم وكلّ جسماني منقسم ينتج انّ محل العلم
ليس جسماً ولا جسمانياً فههنا اربع مقدّمات الأولى ثبوت المعلوم غير

المنقسم

المنقسم وهو ظ فانا نعلم واجباً لوجود تعالى وهو غير منقسم ولأنّ المعلوم ان
كان بسيطاً فهو غير منقسم وان كان مركّباً استحال معرفته الا بعد معرفة
البسايط ولأنّ النّقطة والوحدة والآن معلومات وغير منقسمة فقد ثبت
المط الثّانية انّ العلم بهذه المعلومات غير منقسم لأنّه لو انقسم لكان بجزوه
وامّا ان لا يكون علماً بذلك المعلوم او بجزء ذلك المعلوم والاقسام الثّلثة باطلة
امّا الأوّل فلأنّ عند اجتماع الاجزاء ان لم يحصل امر زايد لم يكن العلم علماً وان
حصل كان التّركيب في قابل العلم او فاعله لا فيه واما الثّاني فلاستلزامه المساواة
بين الجزؤ والكلّ وهو محال واما الثّالث فلاستلزامه انقسام المعلوم وقد
فرض غير منقسم الثّالثة ان محل العلم غير منقسم لأنّه لو انقسم فان كان
حالاً في جزؤ منه نقلنا الكلام اليه وان حل في كل جزؤ لزم انقسام العلم وقد
فرض غير منقسم او حلول العرض الواحد في محال متعدّدة وهو مح الرّابعة
انّ كلّ جسم وكلّ جسماني منقسم وهو بناء على نفي الجزؤ الّذي لا يتجزّى والاعتراض
اما المقدّمة الأولى فمسلمة واما المقدّمة الثّانية فممنوعة لاستلزامه
نفي الماهيات المركبة ومنع كون التركيب في الفاعل والقابل خاصة على تقدير

لأنّ العلم اذا كان منقسماً يستلزم انقسام الكلّ والجزو وت وبها باطل تقدير

١٣٨

حصول الزايد ومنع المساواة في الحقيقة على تقدير المساواة في التعلق والثالثة ايضًا
لانتقاضها بالوحدة والاولى والرابعة ايضا وقد تقدم **البحث الثاني** في اعادة
المعدوم واختلف الناس هنا فمنعه المحققون واثبته آخرون اما الاولون
فقد احتجوا بان ما عدم لم يبق له هوية حتى يصح الحكم عليها بالامكان ولانه لو
اعيد لاعيد مع وقته فيكون مبتدا معادا ولانتفاء امتيازه عن مثله لو
وجد واما الآخرون فقد احتجوا بانه ممكن الوجود والعدم لاتصاف ماهيته
بهما قابلة لهما ومع عدمه لا يخرج عن الامكان لاستحالة انتقال الشيء
من الامكان الى الامتناع وقد بحثنا عن كلام الفريقين في كتاب النهاية
والمعتمد ادعاء الضرورة على الحكم الاول **البحث الثالث** في صحة عدم
العالم خلافا للفلاسفة والكرامية لانه محدث فيكون ماهيته قابلة
للوجود والعدم بالضرورة ولان استحالة العدم لو كان لذاته كان واجبا
لذاته هف والا ثبت المط وهل يعدم ام لا منع منه ابو الحسين واتباعه
والا لم يعد لاستحالة اعادة المعدوم عنده بل انما يتفرق اجزاؤه ومن جوز
اعادة المعدوم حكم بعدمه لقوله تعا كل شيء هالك الا وجهه وتاويله

ابو الحسين

ابو الحسين بالخروج عن الانتفاع والحق جواز استناد الاعدام الى الفاعل لا
الضد هو الفناء ولا الى نفي البقاء لما تقدم من بطلانهما ولانه عبارة عن
مقارنة الوجود للزمان ويجوز انخراق الافلاك وانتثار الكواكب لانها
ممكنة محدثة وهو واقع لاخبار الصادق عليه السلم به **البحث الرابع** في
امكان خلق عالم آخر والخلاف مع الفلاسفة لانه لو امتنع لما وجد هذا
العالم لوجوب تساوي الامثال في الاحكام وللاجماع ولقوله تعا اوليس
الذي خلق السموات والارض الآية واحتجاج الفلاسفة بامكان الخلاء ح
ضعيف لما تقدم من جوازه وتخصيص العناصر بامكنتها باختياره تعالى
البحث الخامس في وجوب انقطاع التكليف لانه ان وجب ايصال الثواب
الى مستحقه وجب القول بانقطاعه لكن المقدم حق اجماعا ولما بينا من
حكمته تعا فالتالي مثله بيان الشرطية انه لولا انقطاعه لزم الالجاء وهو
ينافي التكليف والحدود ليست ملجئة لتجويز مستحقها عدم الشعور به و
تخير النبي صلى الله عليه وآله الاعرابي بين القتل والاسلام الجاء وحسن
في ابتداء التكليف لفائدة دخوله في الاسلام بعد الاستبصار وامكان

سماعة للأدلة بخلاف ما لو بقي على كفره فانه يجوز ان لا يسمع ادلة الحق ولا يحصل
له الاستبصار واسلامه لا يستحق ثوابا **البحث السادس** في اثبات المعاد
البدني والخلاف فيه مع الفلاسفة اعلم ان صحة المعاد البدني يتوقف على امرين
احدهما انه تعالى قادر على كل مقدور والثاني انه تعالى عالم بكل معلوم وبهذا
كان الكتاب العزيز قد اشتمل على اثبات المعاد البدني في عدة مواضع وكل
موضع حكم فيه باثبات قرر هاتين المقدمتين اما افتقاره الى القدرة
فظ اذ الفعل الاختياري انما يصح بها واما افتقاره الى العلم فلان الابدان
اذا تفرقت واراد الله تعالى جمعها وجب ان يرد كل جزء الى صاحبه وانما
يتم ذلك بعلمه بالاجزاء وتناسبها بحيث لا يولف جزء من بدن زيد مع جزء
من بدن عمرو وكذا ان جوزنا اعادة المعدوم وقلنا انه تعالى يعدم العالم
بجملته واما امكان الاعادة بعد هاتين المقدمتين فظ لان جمع الاجزاء
بعد تفرقها لا شك في امكانه كالابتداء فكذا ان جوزنا اعادة المعدوم
واما الوقوع فيدل عليه السمع فانا نعلم من دين محمد صلى الله عليه واله
وقوع المعاد البدني ولانا قد بينا انه تعالى حكيم يوصل كل مستحق الى

مستحقه

مستحقه فلا بد من الاعادة احتجوا بان الاعادة ان وقعت في هذا
العالم لزم التداخل وان وقعت في عالم اخر لزم الخلاء ولان الانسان
لو اكل مثله فان اعيد الماكول الى بدن الاول ضاع الثاني وبالعكس والجواب
عن الاول ان التداخل انما يلزم لو بقي هذا العالم وكان ملاء اما على
تقدير عدمه او ثبوت الخلاء فلا وعن الثاني ان الماكول بالنسبة الى الاكل
ليس من اجزائه الاصلية فتعاد الى الثاني ولا يضيع احدهما اذا ثبت هذا
فاعلم انه يجب عقلا اعادة من يستحق ثوابا وعوضا على الله تعالى او على
غيره لوجوب الانصاف ومن يستحق عليه العوض وسمعا اعادة الكفار
واطفال المومنين ومن عدا هولاء لا يجب اعادته **البحث السابع** في
استحقاق المطيع للثواب والعاصي للعقاب والثواب هو النفع المستحق المقارن
للتعظيم والاجلال وقد اختلفوا في استحقاقه بالطاعة فالذي عليه المعتزلة
ذلك ونازع فيه الاشاعرة والكعبي والبلخي لنا ان التكليف مشقة فان لم
يستلزم عوضا كان قبيحا فذلك العوض ان صح الابتداء به كان توسط
التكليف عبثا فتعين الثاني احتجت الاشاعرة بانه تعالى هو الحاكم فلا يستحق

عليه شيء وبان المتمرّد ان وصل اليه الثواب تضاد الاستحقاقان والاخلّ طاعته
عن عوض واحتج البلخي بان نعم الله لا تحصى فالشكر عليها يكون بابلغ ما يمكن وهو
العبادة والتذلل فلا يستعقب ثوابا فان المؤدي لما وجب عليه لا يستحق به
عوضا والجواب ان الوجوب ليس هو الشرعي بل متعلق المدح والمرتد لا يستحق
ثوابا لان شرط استحقاق الثواب الموافاة ولم يحصل لا يقال الموافاة لو كان
شرطا لزم ان يكون العلة انما يؤثر حال عدمها لا حال وجودها لانا نقول
الاستمرار على الطاعة هو الشرط وهو المراد بالموافاة لا عدم الحيوة وقول
البلخي ضعيف فان الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم
وهو ضروري للعقلاء اذ يحكم كل عاقل بوجوب شكر المنعم بهذا المعنى اما
كيفية الشرايع فلا واما استحقاق العاصي الانتفاع بالمعصية فقد اتفق
اهل العدل عليه خلافا للاشاعرة لكنهم اختلفوا فالمعتزلة على انه عقلي
والمرجئة والامامية على انه سمعي واحتجت المعتزلة بان فعل العقاب
لطف فيكون واجبا اما المقدمة الاولى فلان المكلف اذا علم انه متى
عصى عوقب كان ذلك زاجرا له واما الثانية فقد سلفت **البحث الثامن**

في بقايا

في بقايا مباحث الثواب والعقاب وهي سبعة مباحث **الاول** ذهب المعتزلة
الى ان العلم بدوام الثواب والعقاب عقلي لانه ادخل في باب اللطف فيكون
ادخل في الوجوب ولان علة الثواب والعقاب الطاعة والمعصية وهما
علتان للمدح والذم الدائمين فيلزم دوام العلتين فيدوم المعلولان ولان
ولان الثواب والعقاب يجب خلوصهما عن الشوائب فلو كانا منقطعين لكان
الثواب مشوبا بالالم للعلم بانقطاعه والعقاب بالسرور فذلك **الثاني** يجوز
توقف الثواب على شرط والا لاستحق العارف بالله تعالى الجاهل بالنبي صلى الله
عليه وآله الثواب لان معرفة الله طاعة مستقلة بنفسها **الثالث**
استحقاق الثواب مشروط بالموافاة او ساقط بالعقاب لقوله تعالى لئن
اشركت ليحبطن عملك فنقول العمل لم يقع باطلا في الاصل على تقدير الشرك
المتجدد اذا ثبت هذا فالاستحقاق ان كان ثابتا كان معنى بطلانه
سقوطه بالشرك وان لم يكن ثابتا كان معنى بطلانه عدم الاتيان بشرط
الاستحقاق الذي هو الموافاة فلم يستحق الثواب فيكون العمل باطلا
الرابع في الاحباط والتكفير اثبتهما جماعة من المعتزلة ونفاهما جماعة

من المرجئة والامامية والاشعرية لنا لو ثبتا لزم ان يكون من فعل احسانا
واساءة متساويين بمنزلة من لم يفعلهما ولو زاد احدهما بمنزلة من لم
يفعل الآخر وهو بط قطعا ولان الثواب والعقاب ان لم يتنافيا لم ينف
احدهما الآخر وان تنافيا اجتمع الوجود والعدم في كل منهما لان المنافاة
ثابتة من الطرفين وليس انتفاء السابق بالطاري اولى من العكس احتجوا
بانه لولا الاحباط لحسن ذم من كثر ظلم من انعم عليه بانواع متعددة
لا تحصى والجواب المنع من قبح الذم على هذا القدر اليسير **الخامس** وعيد
اصحاب الكباير منقطع خلافا للمعتزلة لنا قوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فالمطيع بايمانه اذا
عصى استحق ثوابا وعقابا فان دام لزم المحال ولنا انقطع الثواب لزم
تاخر العقاب عن الثواب وهو بط بالاجماع فتعين العكس ولقوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما الكفار فان
وعيدهم دايم بالاجماع **السادس** عذاب القبر والصراط والميزان والحساب
وانطاق الجوارح وتطاير الكتب واحوال الجنة والنار امور ممكنة

والله تعالى قادر على جميع الممكنات وقد اخبر الصادق عليه السلم بثبوتها فيكون
واقعة **السابع** يجوز العفو عن الفاسق خلافا للوعيدية ومنعت المعتزلة
كافة من العفو سمعا واختلفوا في منعه عقلا فذهب اليه البغداديون و
البلخي ونفاه البصريون والحق جواز العفو عقلا ووقوعه سمعا لنا انه
احسان وكل احسان حسن والمقدمتان ضروريتان ولان العقاب حق تعالى
فجاز منه اسقاطه ولقوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
وعلى تدل على الحال ولقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء وليس المراد مع التوبة لعدم الفرق بينهما ولانه عليه السلم ثبتت له الشفاعة
وليست في زيادة المنافع والا لكنا شافعين فيه فيثبت في اسقاط المضار
البحث التاسع في التوبة وهي الندم على المعصية والعزم على ترك المعاودة
اذ لولاه لكشف عن كونه غير نادم وهي واجبة لانها دافعة للضرر فان كانت
عن ظلم لم يتحقق الا بالخروج الى المظلوم له الى ورثته عن حقه او الاستيهاب
فان عجز عزم عليه وان كانت عن اضلال لم يتحقق الا بعد ارشاد الضال و
ان كانت عن فعل مختص به كشرب الخمر كفى الندم والعزم المقدمتان وان كانت

ح فههنا التنافي بين استحقاق الثواب والعقاب فلا مخلص للعاصي من استحقاق العقاب
ح فكان فكان يقبح تكليفه والجواب المنع من دوام عقاب الفاسق وقد سبق والمنع من عدم
المخلص لجواز العفو وكثرة الطاعات وزيادتها على العقاب **البحث العاشر** في الاسماء
والاحكام الايمان لغة التصديق واصطلاحا هو تصديق الرسول عليه السلم في جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به مع الاقرار باللسان وعند المعتزلة انه فعل الطاعات
لنا انه قيد الايمان بنفي الظلم في قوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم
وعطف عليه فعل الطاعات في قوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات
وكل ذلك يدل على المغايرة احتجوا بان قاطع الطريق يخزى والمؤمن لا يخزى
فقاطع الطريق ليس بمؤمن اما الصغرى فلانه تعالى يدخلهم النار لقوله
تعالى ولهم في الاخرة عذاب عظيم وكل من يدخل النار يخزى لقوله تعالى
ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته الخ واما الكبرى فلقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه والجواب منع انحصار العذاب العظيم
في دخول النار سلمنا لكن يحتمل تخصيصها بالكافر لان المؤمن لا يحارب الله
ورسوله غالبا سلمنا لكن نفي الخزي عن المؤمنين المصاحبين للنبي صلى الله عليه وآله

عن ترك واجب كما ذكره لم يتحقق الا بفعله ولو لم يجب القضاء كفى الندم والعزم
كالعيدين فتصح من قبيح دون قبيح عند ابي علي لان الاتيان بواجب دون
واجب ممكن فكذا التوبة الواجبة عن كل ذنب ومنع ابو هاشم لان التوبة انما
تقبل اذا كانت عن القبيح لقبحه والقبح مشترك في الجميع فلو تاب عن قبيح دون
غيره كشف ذلك عن كونه تائبا عن القبيح لا لقبحه اما الواجب فانه يجب ان
يوقعه لوجوبه ولا يجب عموم كل واجب في الفعل فان من قال لا اكل هذه
الرمانة لحموضتها وهل سقوط العقاب بالتوبة واجب او تفضل المعتزلة
على الاول والمرجئة وجماعة على الثاني وهو الاقرب لنا انه لو وجب السقوط
لكان اما لوجوب قبولها او لزيادة ثوابها والقسمان باطلان اما الاول
فلان يلزم من اساء الى غيره باعظم الاساءة ثم اعتذر اليه وجب قبول
عذره والتالي بط بالاجماع فكذا المقدم واما الثاني فلما مر من بطلان
التحابط احتجوا بانه لو لم يجب السقوط لقبح تكليف العاصي بعد عصيانه
والتالي بط بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لو كلف بعد
العصيان لكانت الفائدة اما الثواب او غيره والتالي بط اجماعا والاول

ع

فلا يعم غيرهم والايمان لما كان هو التصديق لم يقبل الزيادة والنقصان
خلافاً للمعتزلة ولما كان عبارة عن التصديق كان صاحب
الكبيرة مؤمناً خلافاً للمعتزلة فانهم لم يسموا
الفاسق مؤمناً ولا كافراً بل اثبتوا له المنزلتين
والكفر هو انكار ما علم بالضرورة مجيء
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والفسق لغة
الخروج عن الشيء ولهذا يسمى الفارة فويسقة
لخروجها من بينها وفي الشرع الخروج عن طاعة الله
تعالى فيما دون الكفر والنفاق اظهار الايمان
وابطان الكفر ولكن هذا اخر ما نورده
في هذه المقدمة ومن اراد التطويل فعليه بكتابنا
الكبير المسمى بنهاية المرام في علم الكلام ومن اراد التوسط
فعليه بكتاب منتهى الوصول الى المناهج وغيرهما من كتبنا
والسلام والحمد لله على بلوغ ما قصدناه وحصول ما اردناه

والصلوة والسلام على اشرف الانبياء وعترته الاتقياء تمت الكتاب
بعون الله الملك الوهاب على يد اضعف عباد الله
مير جعفر ابن مير عبد الله الحسيني
في اواخر شهر محرم الحرام
سنة ١٠٤٦
تم



الحمد لله العليم الغفار القديم القهار العظيم الستار الذي خلق الانسان
ومنحه بالاقتدار وانعم عليه بالتكليف المستند الى الارادة والاختيار
اي اعطاه
ووعده على فعل الطاعة الدار وتوعده على المعصية بدخول النار جزاء على
افعاله بمقتضى العدل من غير اكراه ولا ظلم ولا اجبار وصلى الله على سيدنا
محمد النبي المختار المبعوث من ولد معد بن نزار وعلى عترته الاماجد الاطهار
المعصومين عن الخطاء والزلل حالتي الايراد والاصدار صلوة تتعاقب عليهم
تعاقب الاعصار **وبعد** فانه لما كان السلطان الاعظم الحاكم في رقاب الامم
سلطان سلاطين العرب والعجم شاهنشاه المعظم غياث الحق والملة والدين
اولجايتو خدابنده محمد مالك وجه الارض ثبت الله ملكه الى يوم النشر والعرض
وايده الله بالالطاف الربانية وامده بالعنايات الالهيه وقرن دولته بالخلود

١٣۴

الى اليوم الموعود ولا زالت الرقاب خاضعة لعظمته والقلوب خاشعة من
هيبته والدنيا معمورة بدوام دولته والاحكام نافذة على وفق ارادته والآمال
متوجهة نحو كعبته والنصر محفوف بالويته بمحمد وعترته فقد منحه الله بالقوة
القدسية وخصه بالكمالات النفسانية والقريحة الوقادة والفكر الصحيح
النقادة وفاق في ذلك على جميع الامم وزاد علما وفضلا على فضلاء من تأخر
وتقدم والهمه الله تعالى العدل في رعيته والاحسان الى العلماء من اهل
مملكته وافاضة الخير والانعام على جميع الانام وبرز حكمه النافذ في الاقطار
لا زال ممتثلا في الاعصار ببسط الادلة الدالة على ان للعبد اختيارا في افعاله
وانه غير مجبر عليها فامتثلت ذلك الامر المطاع بالامتثال والاتباع وسارعت
في انشاء هذه الرسالة الموسومة باستقصاء النظر في البحث عن القضاء
والقدر المشتملة على حجج الفريقين وادلة الخصمين واوضحت الحق منهما بالبرهان
الواضح والدليل اللائح قاصدا في ذلك تحقيق الحق وارتكاب نهج الصدق في
استعمال الانصاف واجتناب البغي والاعتساف وطلب الحق اين كان والوصول
اليه بقدر الامكان والله الموفق والمعين وقبل الخوض في الادلة نقرر

اوزعم

محل النزاع **فنقول** ذهب جهم بن صفوان الى انه لا فعل للعبد البتة وان الفاعل لجميع
الاشياء هو الله تعالى لا غير ولا قدرة للعبد وذهب الاشاعرة والنجارية الى ان الله تعالى
هو الموجد للافعال باجمعها لكن العبد مكتسب لافعاله فاثبتوا للعبد قدرة غير
موثرة في الفعل صادرا من الله تعالى وهذا في الحقيقة هو مذهب جهم بن صفوان
لكن لما خاف ابو الحسن الاشعري ان الشناعة يلزمه من اسقاط فائدة التكاليف
وعدم الفرق بين حركتنا يمنة ويسرة وصعودنا الى السماء اعتذر باثبات القدرة
لكن لما لم يجعل لها اثرا ساوى قول جهم اما الامامية والمعتزلة فانهم قسموا
الافعال الى ما يتعلق بقصودنا ودواعينا وارادتنا واختيارنا كحركتنا الاختيارية
الصادرة عنا كالحركة يمنة ويسرة والى ما لا يتعلق بقصودنا ودواعينا
كالآثار التي يفعلها الله تعالى من الالوان وحركة النمو والتغذية والنبض
وغير ذلك وهو مذهب الحكماء والحق انا نعلم بالضرورة انا فاعلون يدل عليه
العقل والنقل اما الاول فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركتنا الاختيارية
والاضطرارية وحركة الجماد ونعلم بالضرورة قدرتنا على الحركة الاولى كحركتنا
يمنة ويسرة وعجزنا عن الثانية كحركتنا الى السماء وحركة الواقع من شاهق

وانتفاء

وانتفاء قدرة الجماد ومن اسند الافعال الى الله تعالى ينفي الفرق بينهما ويحكم بنفي
ما اقتضت الضرورة ثبوته قال ابو الهذيل العلاف ونعم ما قال حمار بشر اعقل
من بشر فان حمار بشر لو اتيت به الى جدول صغير وضربته للعبور فانه يطفر ولو
اتيت به الى جدول كبير وضربته فانه لا يطفر ويروغ عنه لانه فرق بين ما
يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه وبشر لا يفرق بين المقدور له وغير المقدور
الثاني انه لو كان الافعال كلها منسوبة الى الله تعالى لم يبق عندنا فرق بين
من احسن الينا غاية الاحسان وبين من اساء الينا غاية الاساءة طول
عمره وكان يقبح منا شكر الاول ومدحه وذم الثاني لان الفعلين
صادران عن الله تعالى لا عن الفاعلين ولما علمنا بطلان ذلك ولانه يحسن
مدح الاول وذم الثاني علمنا ان العلم باسناد الافعال الينا قطعي لا يقبل
التشكيك **الثالث** انه لو كان الافعال صادرة من الله تعالى قبح منه ان يامرنا
وينهانا ويكلفنا كما انه يقبح من احدنا امر الزمن بالطيران الى السماء لانا
عاجزون عن الافعال لاستحالة صدورها عنا كما ان الزمن عاجز عن ذلك
وكما انه يقبح منا امر الواقع من شاهق بالحركة والسكون كذا يقبح امر المكلف

بالطاعة واجتناب المعصية لعجزه عنهما ووقوعهما بغيره لكن الله تعالى قد امر ونهى و
انذر ووعد وتوعد وكيف يحسن منه ان يقول الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وهو الذي فعل
الزنا عندهم والسرقة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **الرابع** ان افعالنا
نعلم بالضرورة انها تقع عند قصودنا ودواعينا وبحسبهما وينتفي عند كراهتنا
وصوارفنا فانا اذا اردنا الحركة يمنة فعلناها ولم يقع منا سكون ولا
الحركة يسرة ولولا اسنادها الينا لجاز ان يقع وان كرهناها وان لا يقع
ان اردناها **الخامس** انه يلزم منه ان يكون الله تعالى في غاية الظلم للعباد
والجور تعالى الله عن ذلك لانه يخلق فينا المعاصي وانواع الكفر والشرك
ويعذبنا عليها ولا فرق بين خلقه الكفر في الكافر وخلق لونه وطوله
كما يلزم الظلم لو عذبه على لونه وطوله فكذا الظلم لو عذبه على الكفر الذي خلقه
وقد نزه الله تعالى نفسه وقال وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد
ظلما للعباد فاي ظلم اعظم من تعذيب الغير على فعل يصدر من الظالم لا حيلة
للمظلوم فيه ولا يتمكن من تركه ومن اغرب الاشيا واعجبها انهم ينزهون

انفسهم

انفسهم عن المعاصي والكفر وانواع الفساد وينزهون ابليس عن ذلك ايضا و
وصفوا الله تعالى بذلك وقد كذبهم الله تعالى في كتابه العزيز فقال واذا فعلوا
فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والاشاعرة يقولون انه يريد منهم الكفر
واي عاقل يرضى لنفسه الكفر واي عاقل يرضى لنفسه مذهبا يلزم منه تكذيبا
الله تعالى **السادس** انه يلزم ان يكون الكافر مطيعا لله تعالى بكفره لانه قد
فعل ما هو مراد الله تعالى وهو الكفر ولم يفعل ما يكرهه الله تعالى وهو الايمان
لان الايمان عندهم غير مراد الله تعالى من الكافر بل هو مما يكرهه الله تعالى
واي عاقل يرضى لنفسه اعتقاد الكفر طاعة والكفر معصية نعوذ بالله
من ذلك **السابع** انه يلزم منه نسبة السفه الى الله تعالى وانه يفعل ضد
الحكمة لان العقلاء انما يامرون الغير بما يريدون ايقاعه منه وينهون
عما يكرهون ايقاعه وان من اراد من غيره فعلا ونهاه عنه ومن كره
فعلا وامر به نسبه العقلاء الى الحمق والسفه والاشاعرة يقولون ان
الله تعالى كره الايمان من الكافر وامر به واراد الكفر منه ونهاه عنه واي عاقل

يرضى لنفسه نسبة السفه الى الله تعالى وهو الحكيم في افعاله كما قال تعالى ما ترى في
خلق الرحمن من تفاوت ووصف نفسه بانه حكيم وقولهم ايضا ان ذلك فان
اعتذروا بان الامر قد يتحقق بدون الارادة كما في السيد اذا ضرب عبده وطلب
السلطان الانتقام منه فاعتذر بانه لا يطيعني فيقول له السلطان مره حتى
اعرف عدم طاعته فان السيد السيد اذا امره لم يرد منه الفعل قلنا هذا خطأ
من وجوه اولها انه مثال جزئي لا نظير له ولا مثال سواه فكيف يصح بنا
اوامر الله تعالى ونواهيه واوامر العقلاء ونواهيهم على هذا المثال الجزئي
النادر مع ان جميع الاوامر والنواهي لا ينفك عن الارادة والكراهة وثانيها
ان عتع امر السيد هنا بل يوجد صيغة ولا يامره امرا حقيقيا وثالثها
كما ان السيد لا يريد الفعل كذا لا يطلبه فان السيد يطلب اقامة عذره و
تمهيد عند السلطان وليس ذلك طلب الفعل كما انه ليس بارادته فاذا امتنعت
الارادة كذا يمتنع الطلب مع اتفاقهم على اثبات طلب الفعل منه **الثامن** يلزم
جواز ان يعذب الله تعالى سيد الرسل العذاب الدائم ويخلد ابليس وفرعون
الجنان ويؤتيهما اياها حيث انه لا مدخل للطاعة والمعصية في استحقاق

الثواب

الثواب والعقاب عندهم فيبطل جميع التكاليف ويلتجئ كل عاقل الى الراحة
من التكاليف وفعل انواع الملاذ والمعاصي والملاهي المحرمة وترك التكاليف
الشاقة اذ لا فرق بين ارتكاب الشاق وامتثال الاوامر بالطاعات وبين
ارتكاب جميع انواع الفسوق بل يجب ان يحكم بسفه الزاهد العابد
المنفق امواله في اصناف الخير من بناء المساجد والربط والمدارس لانه
يعجل لنفسه ارتكاب المشقة ويخرج ما يحتاج اليه من الاموال العرض
لا يحصل بفعل ذلك بل قد يحصل له به العذاب المقيم ويترك الراحة والملاذ
والملاهي مع انه قد يحصل به النعيم السرمد واي عاقل يرضى لنفسه مثل هذا
المذهب المؤدي الى خراب العالم واختلال نظام النوع الانساني واضطراب
امر الشريعة المحمدية **التاسع** انه يلزم منه الكفر وعدم الجزم بصدق الرسول
صلى الله عليه وآله وانتفاء الوثوق بشيء من الشرايع والاديان لان الكفر
والاضلال وجميع انواع المعاصي وانواع الفسوق ودعوى الكذاب في النبوة
صادرة عنه بارادته فجاز ان يكون محمد صلى الله عليه وآله وغيره من الانبياء
المتقدمين كموسى وعيسى عليهما السلام وغيرهما وقد ادعوا النبوة وهم

الكذابون وانه خلق المعجز عقيب دعواهم لاضلال الخلق لان العصاة والفساق
والكفار في العالم اكثر من المطيعين لقوله تعالى وقليل من عبادي الشكور
فيكون عنايته تعالى جارية بالاضلال فكيف يعرف صدق الانبياء ح واي
طريق يوصلنا الى ذلك مع علمنا بانه تعالى يضل العالم ويفعل بهم ضد الحق
لا يريد هدايتهم ولا ارشادهم نعوذ بالله من المصير الى مثل هذا المذهب
المؤدي الى ذلك **العاشر** شاكون في حصول النجاة لهم وللانبياء ايضا اذ لا
يمكنهم الجزم في ذلك فان الثواب والعقاب غير مستحقين عندهم على فعل
الطاعات والمعاصي كفر نعوذ بالله من ذلك **الحادي عشر** انه يلزم
منه ان يصف الله نفسه بوصف غير متحقق له وذلك كفر بيان ذلك انه تعالى
وصف نفسه بالرحمة والغفران والعفو وانما يتحقق ذلك لو كان الله تعالى
مستحقا للعقاب في جنب الفساق بحيث يتحقق باسقاط الغفران والعفو
والرحمة والا فباين يتحقق العفو اذ لم يكن مستحقا لعقاب العصاة
وانما يتحقق العقاب لو كان العصيان مستندا الى العبد اما اذا كان
مستندا الى الله تعالى واقعا بارادته لم يكن على العاصي حق **الثاني عشر** اذا

كانت

كانت الافعال واقعة بارادته وقدرته تعالى كيف يتحقق الظلم من العباد وكيف
يحسن منه تعالى ان يقول الا لعنة الله على الظالمين اي ذنب للظالم في ظلمه
اذا كان من فعله تعالى وكيف يحسن لعنته وامر العباد بها **الثالث عشر**
انه يلزم من مذهب الاشاعرة عدم التدين بشيء من الشرايع والاديان
لا بدين الاسلام ولا بغيره من شرايع الانبياء السابقين لان مبنى الاديان
على صدق الانبياء عليهم السلام وانما يتم صدق النبي صلى الله عليه وآله بعقد متين
لا يذهب اليهما الاشاعرة **احدهما** ان الله تعالى فعل المعجز على يد مدعي
الرسالة لاجل تصديقه ولغرض صحة دعواه **الثانية** ان كل من صدقه
الله فهو صادق **اما المقدمة** الاولى فاستعمل الناس فيها قياس الغايب
على الشاهد وقالوا لو ان شخصا ادعى انه رسول السلطان الى رعيته
ثم قال ايها السلطان ان كنت رسولك حقا فانزع خاتمك من اصبعك
فنزع السلطان خاتمه من اصبعه فيتكرر ذلك مرارا فان الحاضرين ان
علموا ان السلطان نزع خاتمه لغرض تصديقه حكموا بانه قد ارسله الى رعيته
وان علموا ان نزعه للاحتراز او للعبث او لامر آخر او لا لغرض فانهم لا يحكمون

بانه قد صدقه كذلك النبي صلى الله عليه وآله اذا ظهر وادعى الرسالة وخلق الله تعالى المعجز
على يده ان علم الناس انه تعالى لم يفعل ذلك لغرض تصديقه لم يحكموا بصدقه والا حكموا
بصدقه والاشاعرة منعوا هذه المقدمة وقالوا ان الله تعالى لا يجوز ان يفعل شيئاً
من الافعال لغرض البتة فكيف يتحقق العلم بصدق مدعي الرسالة واما المقدمة
الثانية فان المعتزلة التجاؤا فيها الى الحكم من القبح تصديق الكذاب فاذا صدق الله
تعالى مدعي الرسالة علمنا انه صادق لاستحالة القبيح عليه وهذه المقدمة لا
يمشي على مذهب الاشاعرة لان القبايح كلها مستندة اليه تعالى عندهم فجاز ان
يصدق الكاذب فلا يتحقق العلم بصدق النبي الصادق الرابع عشر الاشاعرة
لم يرضوا بقضاء الله تعالى وقدره وحرموا ذلك على العباد لان الله تعالى قضى بالكفر
على الكافر وبالمعصية على العاصي وحرموا الرضا بالكفر والعصيان اما الامامية
فانهم رضوا بقضاء الله وقدره لانه تعالى انما يقضي بالحق ويقدره وحاشى الله
ان يقضي بالباطل الخامس عشر مذهب الاشاعرة يلزم منه انتفاء الوثوق
بوعد الله تعالى ووعيده وتنتفي فائدة بعثة الانبياء لان انواع المعاصي عندهم
صادرة منه تعالى ومنها الكذب فجاز ان يكون خبره بالوعد والوعيد كذباً فلا يبقى

في بعثة

في بعثة الانبياء فائدة وذلك فساد عظيم تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً السادس عشر
لو كانت الافعال مخلوقة لله تعالى لزم تكليف ما لا يطاق وهو قبيح عقلاً والسمع قد
منع منه فقال تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها السابع عشر ان الله تعالى خلق
العالم عند الامامية والمعتزلة لحكمة ظاهرة وهي ايصال الجود الى الخلق فانه قد ثبت
ان الجود خير وان العدم شر ولاظهار رحمته ولطف عنايته وطلب معرفته كما قال
في كتابه العزيز وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ثم ارسل الرسل لارشاد
العباد الى كيفية عبادته على الوجوه الشرعية لعجز العقول عن تفاصيل العبادات
العالم
فيثيب المطيع منهم ويعاقب المخالف والمعاند واتمام ذلك كله لو كان الله تعالى يفعل
لغرض وكان للعبد اثر في افعاله وعلى قول المجبرة لا يتم ذلك لانه تعالى عندهم لا يفعل
لغرض ولا اثر للعبد البتة الثامن عشر انه يلزم افحام الانبياء لان النبي صلى الله عليه وآله
اذا قال للكافر آمن بي فاذا قال له الكافر قل للذي بعثك يخلق في الايمان بدل الكفر
من لي قدرة على مقاهرة القديم انقطع النبي واما المنقول فوجوه الاول
الآيات الدالة على مدح المؤمن على ايمانه وذم الكافر والوعد بالثواب على الطاعة
والعقاب على المعصية لقوله تعالى وابرهيم الذي وفى انه كان عبداً شكوراً ان

ابرهيم لأوّاه حليم وانك لعلى خلق عظيم فويل للذين كفروا تبت يدا ابي لهب
ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون **الثاني** الآيات الدالة على المجازات على الافعال
قال الله اليوم تجزى كل نفس بما كسبت اليوم تجزون ما كنتم تعملون ولا تزر
وازرة وزر اخرى لتجزى كل نفس بما تسعى هل جزاء الاحسان الا الاحسان
هل تجزون الا بما كنتم تعملون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء
بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ليوفيهم اجورهم ومن اعرض عن ذكرى فان له
معيشة ضنكا وجزاء سيئة سيئة مثلها اولئك الذين اشتروا الحيوة
الدنيا لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت لمثل هذا فليعمل العاملون ولولا
ان يكون العبد فاعلا لما استحق الجزاء عليه من ثواب وعقاب ولم يتحقق المجازات
والمقابلة بازاء الافعال **الثالث** الآيات الدالة على ان افعال العباد مستندة
اليهم وصادرة عنهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ان يتبعون
الا الظن ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم
بل سولت لكم انفسكم امرا فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله من يعمل سوءا
يجز به كل امرئ بما كسب رهين ما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم

فاستجبتم

فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم الذين ينفقون اموالهم بالليل و
النهار سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى
فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله
ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون **الرابع** انه
تعالى نزه نفسه ان يكون افعاله مثل افعال المخلوقين من التفاوت فقال تعالى ما ترى
في خلق الرحمن من تفاوت الذي احسن كل شيء خلقه ثم هدى والكفر ليس بحسن
الخامس انه تعالى نزه نفسه عن الظلم فقال تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة
وما ربك بظلام للعبيد وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون لا ظلم اليوم
ولا يظلمون فتيلا ولا يظلمون نقيرا وما الله يريد ظلما للعباد **السادس** انه
تعالى ذم عباده الكفر والمعاصي الصادرة عنهم ووبخهم على ذلك عليه فقال الله
تعالى كيف تكفرون بالله ويقبح منه ان يخلق الكفر في الكافر ويوبخه عليه مع
عجز العبد عن مقاهرته وايقاع خلاف ارادته وكيف يحسن منه ان يقول وما
منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهو المانع لهم ويقول لابليس ما منعك
الا تسجد اذ امرتك وقد كان لابليس ان يحتج الى قوله انت المانع لي والقاهر على

ترك السجود ولا اتمكن من مقاهرتك ولم يعتذر بالافتخار على آدم ومثل هذا الانكار
كمثل شخص حبس عبده في بيت وجعله بحيث لا يتمكن من الخروج ثم يقول ما منعك من
الخروج عندا الى قضاء اشغالي ويعاقبه على ذلك بانواع العقوبات ولا شك عند
العقلاء ان هذا قبيح السابع ماذا عليهم لو آمنوا وقال لموسى عليه السلم ما منعك
اذ رايتهم ضلوا الا تتبعن وقال فما لهم عن التذكرة معرضين فما لكم لا تؤمنون
لم تحرم ما احل الله لك اذ نسلكم الى غير ذلك ويغفر لكم ذنوبكم ويغفر ما دون
ذلك وانما يتحقق العفو والغفران لو حدث الذنب عن العبد الثامن الايات
الدالة على الانكار كقوله تعالى لم تلبسوا الحق بالباطل لم تصدون عن سبيل الله
انى تصرفون انى تؤفكون لم تكفرون وكيف يحسن منه تعالى التعنيف عن ذلك
وهو الفاعل وكيف يحول بين العبد والايمان ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا فذهب
بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون وكيف يضلهم عن الدين حتى يعرضوا ثم (يصدهم)
يقول فما لهم عن التذكرة معرضين التاسع الايات الدالة على انه تعالى خير
عباده في افعالهم وجعلها معلقة بمشيتهم فقال تعالى فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن

شاء

شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا فمن شاء اتخذ الى ربه مآبا
العاشر الايات الدالة على الانكار على من نفى المشية عن نفسه واضافها
الى الله تعالى قال تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا
اباؤنا ولا حرمنا من شيء وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم الحادي عشر
الايات الدالة على انه تعالى امر العباد بالمسارعة الى فعل الطاعة فقال تعالى
وسارعوا الى مغفرة من ربكم فاستبقوا الخيرات والسابقون السابقون
اولئك المقربون الثاني عشر الايات الدالة على امر العباد بالافعال
يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واقيموا الصلوة اجيبوا
داعي الله وامنوا به واستجيبوا لله وللرسول واركعوا واسجدوا واعبدوا
ربكم وافعلوا الخير فامنوا خيرا لكم واتبعوا احسن ما انزل اليكم من
ربكم وانيبوا الى ربكم الثالث عشر الايات الدالة على حث الله تعالى
عباده على الاستعانة به فقال اياك نعبد واياك نستعين استعينوا
بالله فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وكيف يجوز ان يخلق فينا الظلم
والكفر وانواع المعاصي ويامرنا بالاستعانة به والاستعاذة من الشيطان

والشيطان عندهم مبرأ من فعل شيء البتة ويأمر بالاستعاذة منه وقد كان الواجب
على قولهم الاستعانة بالشيطان والاستعاذة به من الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا **الرابع عشر** الآيات الدالة على فعل الله تعالى اللطف للعباد قال الله
تعالى أولا يرون أنهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ولولا أن يكون الناس
أمة واحدة ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض فبما رحمة من الله
لنت لهم إن الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وإذا كانت الأفعال من
تعالى فأي فائدة يقع من اللطف المقرب إليها مع أنها من فعله تعالى **الخامس عشر**
الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة باستناد أفعالهم إليه لقوله تعالى
ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم إلى قوله نحن صددناكم عن الهدى
بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
إلى آخر الآية وقوله تعالى كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم
نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
نصيبهم من الكتاب إلى قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فبظلم من
الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وغير ذلك من الآيات

السادس عشر

السادس عشر الآيات الدالة على تحسر الكفار في الآخرة والندم على
الكفر والمعصية وطلب الرجوع إلى الدنيا ليفعلوا الخير مع أنهم في المرة
الثانية مقهورون على فعل الكفر والمعاصي فان فائدة لهم في ذلك وقد
كان طريق الاعتذار أن هذه الأفعال ليست صادرة عنا باختيارنا بل
هي من فعل الله تعالى وقضائه ولا اختيار لنا فيها قال الله تعالى وهم يصطرخون
فيها ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون قال رب ارجعون لعلي
أعمل صالحا فيما تركت أو تقول حين ترى العذاب لو أن لي كرة فأكون من
المحسنين **السابع عشر** الآيات الدالة على نكس رؤس الكفار واستحيائهم
من الله تعالى كقوله تعالى ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم
أي موجب لنكس رؤسهم والحياء اللاحق بهم مع أنهم غير قادرين على ترك
المعصية وأنها من فعل الله تعالى **الثامن عشر** القرآن إنما نزل حجة
لله على عباده وكذلك إرسال الرسل قال الله تعالى لئلا يكون على الناس
حجة بعد الرسل وأي حجة أعظم من حجة الكفار فإن لهم أن يقولوا
فكيف تأمرنا بالإيمان وقد خلقت فينا ضده وأنه لا قدرة لنا عليه

ولان نفهم مرادك وكيف نهانا عن الكفر وقد خلقته فينا واى عذر لله تعالى عن
ذلك وما يكون جوابه تعالى عند الاشاعرة عن هذا الالزام وما احسن قول
امير المؤمنين على بن ابى طالب عليه السلام لما سأله الشامى اكان مسيرك الى الشام
بقضاء الله وقدره ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حاتما ولو كان
كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ان الله تعالى امر عباده
تخييرا ونهاهم تحذيرا وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا واعطى على القليل كثيرا
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب
على العباد عبثا وما خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن
الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فانظر الى توبيخه ع للشامى وبعيد
قوله ويحك مع انها كلمة توبيخ حيث ظن ان القضاء اللازم له ثم الى قوله
لو كان قضاء لازما لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد لانه يكون ظلما
من الله تعالى والله تعالى منزه عنه كما انه يسقط الثواب والعقاب والوعد
والوعيد على خلق الاجسام والاعراض التى لا يقدر عليها الا الله تعالى كذا
يجب ان يسقط على خلق الطاعة والمعصية الصادرة عن الله تعالى ولكن لما

ثبت

ثبت الوعد والوعيد والثواب دل ذلك على بطلان القول بالقضاء اللازم ثم
انظر الى قوله امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا والله تعالى لم يقهر عباده على
فعل الطاعة ولا على اجتناب المعصية اذ لو كان كذلك لبطل التكليف وكان
الفعل مستندا الى الله تعالى بل امر عباده بان يوقعوا الفعل على اختيارهم
وارادتهم فان فعلوا اثابهم وان تركوه عاقبهم وكذا حذرهم فى النهى انهم
متى فعلوا المنهى عنه عذبهم ثم الى قوله وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا وهو
يبطل قواعد المجبرة الذين قالوا ان الله تعالى كلف عباده بالمحال وما لا
قدرة لهم عليه واى يسر فى ذلك واى عسر اعظم منه ثم الى قوله عليه السلم
ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها فانه يبطل قواعدهم ايضا فانه لا يلزم
من المعصية الصادرة عن العباد مع انه تعالى لم يردها منهم كونه مغلوبا
لانه تعالى انما يكون مغلوبا لو لم يتمكن من فعل ضد ارادتهم لكنه تعالى
متمكن قادر عليه وانما لم يفعله لانه اراد ايقاع الفعل من العبد على جهة
الاختيار ثم انظر الى قوله ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا وما
خلق السموات والارض وما بينهما باطلا كما قال تعالى فانه مبطل لقواعدهم

١٥٤

حيث يقولون انه تعالى لا يفعل لغرض ولا لمصلحة ولا لحكمة ولم يخلق الرجل
للمشي ولا اليد للبطش ولا اللسان للنطق الى غير ذلك من الاعضا ولم يخلق
السموات والارض وما بينهما لحكمة ولا لغاية ولا لغرض البتة بل خلق
جميع ذلك لا لغاية راجعة اليه ولا الى خلقه بل لا فايدة اصلا وهذا بعينه
هو العبث والباطل واللعب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وسال ابو حنيفه
مولانا الكاظم عليه السلم فقال المعصية ممن فقال عليه السلم المعصية اما
من العبد او من ربه تعالى او منهما فان كان من الله تعا فهو اعدل وانصف
من ان يظلم عبده الضعيف ويأخذه بما لم يفعله وان كانت المعصية منهما
فهو شريكه والقوي اولى بانصاف عبده الضعيف وان كانت المعصية من
العبد وحده فعليه وقع الامر واليه توجه الذم والمدح وهو احق بالثواب
والعقاب ووجبت له الجنة او النار فقال ابو حنيفه ذرية بعضها
من بعض والله سميع عليم احتجت الاشاعرة بوجوه الاول ان العبد لو كان
فاعلا فان لم يتمكن من الترك لزم الجبر وان تمكن فان لم يفتقر الترجيح الى
مرجح لزم ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح وهو مح وان

افتقر

افتقر فذلك المرجح ان وجب معه الفعل لزم الجبر والا عاد البحث اليه فتسلسل الثاني
ان الله تعا مع ان علم وقوع الفعل وجب وقوعه والا لزم انقلاب علم الله جهلا
وهو مح وان علم عدمه استحال وقوعه وعلى كلا التقديرين يلزم الجبر الثالث
ان العبد لو كان فاعلا لكان شريكا مع الله تعا وهو مح الرابع ان الايمان
لو اراده الله تعا من الكافر لزم عجز الله تعا لان الكافر قد وقع مراده وهو
الكفر والله تعا لم يقع مراده وهو الايمان والجواب عن الاول من حيث المعارضة
ومن حيث الحل اما المعارضة فانا نقرر دليلهم في حق الله تعا ونقول الله
اذا فعل فعلا فان لم يتمكن من تركه لزم الجبر وان لا يكون الله سبحانه مختارا
في افعاله بل يكون موجبا وهو كفر لانه مذهب الفلاسفة وان تمكن من
الترك كانت قدرته على الفعل والترك واحد فاذا رجح الفعل فان لم يفتقر
الى مرجح لزم ترجيح احد الطرفين على الاخر لا لمرجح وهو مح عندهم وان
افتقر الى مرجح فذلك المرجح ان وجب معه الفعل لزم الجبر فيكون الله تعا
موجبا وهو مح وان لم يجب عاد البحث فيه فما هو جوابهم عن الله تعا هو
جوابنا عن العبد واما الحل فانا نقول اولا لا يجب معه الفعل قوله يلزم الجبر

قلنا لا نسلم ان الفعل هنا يجب لا بقدرة العبد وارادته والجبر انما يلزم لو وجب
لا بقدرته وارادته واما ثانيا فانا نقول انه لا يجب معه الفعل قوله يلزم
ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر لا لمرجح قلنا نمنع تساويهما بل
يكون الفعل ارجح وان لم ينته الى حد الوجوب وترجيح الراجح ليس بمحال
واما ثالثا فلا نمنع استحالة ترجيح احد الطرفين المتساويين على الاخر
عن القادر لا لمرجح فان العلم القطعي حاصل بان الجايع اذا قدم اليه رغيفان
متساويان فانه يتناول احدهما من غير ان ينظر وجود مرجح والعطشان
اذا وجد مائين متساويين فانه يتناول احدهما ولا يموت عطشا الى ان يحصل
وجود المرجح والهارب من السبع اذا عرض له طريقان متساويان فانه
يسلك احدهما ولا ينتظر وجود المرجح والاصل في ذلك ان القادر يفعل
بواسطة القصد والاختيار ودعوى الداعي الى الفعل وهذا الداعي هو علم
الفاعل او ظنه بان ما يفعله ضر او نافع فيه وهو يقصد الخير فاذا تعدد
خير ونافع في
طريقه وتساوى الطريقان في حصوله فانه يسلك احدهما من غير
مرجح لان مطلوبه يحصل بكل واحد من الطريقين فالمراد هو القدر

المشترك والخصوصيات لا مدخل لها في قصده بل انها حصل مقصوده و
الجواب عن الثاني من حيث المعارضة ومن حيث الحل فاما المعارضة فان
دليلهم وارد في حق الله تعالى لانه تعالى ان علم وقوع فعل عنه فان جاز ان لا
يقع لزم تجويز الجهل عليه تعالى وان امتنع لزم الجبر وانتفاء قدرة الله تعالى
فيكون الله تعالى موجبا لا مختارا وذلك عين الكفر واما الحل فنقول
العلم تابع للمعلوم وحكاية عنه وغير مؤثر فيه والحكاية قد تتقدم المحكي
كما نقول غدا تطلع الشمس من المشرق فانه حكاية عن طلوع الشمس المتقدم
عليه وقد تتاخر عن المحكي ولا يلزم منه وجوب المعلوم وذلك لان العلم و
المعلوم امران متطابقان ولا علم الا وبازائه معلوم والاصل في هيئة
التطابق هو المعلوم دون العلم فاذا تعلق العلم بوجود زيد في الدار فلولا
ان يكون لوجود زيد في الدار تحقق ما قبل العلم او بعده او معه لم يتعلق
العلم به فهو تابع غير مؤثر في المعلوم ايجابا او امتناعا نعم اذا فرضت
تعلق العلم بهذا فرضت وقوع المعلوم لان فرض وقوع احد المتطابقين
يستدعي فرض وقوع الاخر واذا فرضت وقوع المعلوم حصل له وجوب

لاحق وكذا اذا فرضت ما يطابقه وكما ان هذه الوجوب مع فرض وقوع المعلوم
لا يؤثر في الامكان الذاتي للمعلوم كذا فرض العلم الذي هو مطابقه ولا
فرق بين علم الله تعالى في ذلك وبين علم الواحد منا فاذا علمنا وجود زيد
في الدار لو لم يكن موجودا في الدار لزم ان لا يكون ما فرضناه علما و
انقلاب الحقايق ح يجب ان يكون زيد موجودا حتى يمكن تحقق علمنا به
وكما ان وجود زيد في الدار يكون مستندا الى ارادته وقدرته لا الى
علمنا كذلك علم الله تعالى غير مؤثر في المعلوم **وعن الثالث** انه خطا لان
الشركة انما يتحقق لو قلنا العبد قادر لذاته على جميع الاشياء غير مغلوب
في شيء مما يريد اما اذا قلنا ان الله تعالى قد منحه قدرة وارادة
باعتبارها يؤثر في بعض الافعال وان الله تعالى قادر على تعجيزه وقهره
وسلب قدرته وارادته فانه لا يلزم ان يكون شريكا لله **وعن الرابع**
ان العجز انما يلزم لو لم يقدر الله تعالى على قهر الكافر على الايمان اما على
تقدير ان يقدر الله على قهره عليه واجباره فانه لا عجز لكن الله تعالى
لا يريد منه ايقاع الايمان كرها بل على سبيل الاختيار لئلا يقبح التكليف

منه

منه فاي عجز يتحقق ح اذا لم يكن العبد باختياره فان السلطان
اذا امر وزيره ان يفعل فعلا يكون الوزير فيه مختارا لا مجبرا بل
فوض السلطان اليه الاختيار فانه اذا لم يجبر فعله لم ينسب السلطان
الى العجز نعم لو اراد السلطان منه الفعل كيف كان سواء كان
باختيار الوزير او بغير اختياره فاذا لم يفعل الوزير
الفعل ثبت العجز والفرق بين الصورتين
ثابت ولكن هذا اخر ما نقرره في
هذه الرسالة والله الموفق
بالخير والسعادة

تم



الحمد لواهب العقل ومبدعه ومصور الكل ومخترعه كهف احسانه القديم وافضاله والصلوة
على سيد الانبياء وآله اما بعد اني لما رايت اكثر اهل زماننا قد تخاضوا وتنازعوا في حدوث   محمد
العالم وقدمه وادعوا ان بين الحكيمين المتقدمين المبرزين اختلافا في اثبات المبدع الاول
وفي وجود الاسباب عنه وفي امر النفس والعقل وفي المجازات على الافعال خيرها وشرها وفي
كثير من الامور المدنية والخلقية والمنطقية فاردت في مقالتي هذه ان اشرع في الجمع بين
رأيهما والابانة عما يدل عليه فحوى قوليهما ليظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك
والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما وابين مواضع الظنون ومداخل الشكوك في   ليرفع النفاق
مقالتهما لان ذلك من اهم ما يقصد بيانه وانفع ما يراد شرحه وايضاحه اذ الفلسفة حدها
وماهيتها العلم بالموجودات بما هي موجودة وكان هذان الحكيمان هما منشئان للفلسفة ومبدعان لاوائلها   مبدعان للفلسفة

واصولها

واصولها ومتممان لاواخرها وفروعها وعليهما المعول في قليلها وكثيرها واليهما المرجع في
يسيرها وخطيرها وما يصدر عنهما في كل فن منها هو الاصل المعتمد عليه لخلوه عن الشوائب والكدر   شهادة   والكدورة
بذلك نطقت الالسن وشهدت العقول ان لم يكن من الكافة فمن الاكثرين من ذوي الالباب
الناصعة والعقول الصافية ولما كان القول والاعتقاد صادقا متى كان للموجود المعبر عنه
مطابقا ثم كان بين قولي هذين الحكيمين في كثير من انواع الفلسفة خلاف فلم يخل الامر فيه من
احدى ثلث خلال اما ان يكون هذا الحد المنبئ عن ماهية الفلسفة غير صحيح واما ان يكون
راي الجميع او الاكثرين واعتقادهم في تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا واما ان
يكون في معرفة الظانين فيهما بان بينهما خلافا في هذه الاصول تقصير والحد الصحيح مطابق
لصناعة الفلسفة وذلك يتبين في استقراء جزئيات هذه الصناعة وذلك ان موضوعات   من ٣٤
العلوم وموادها لا تخلو من ان تكون اما الهية او طبيعية واما منطقية او رياضية
او سياسية وصناعة الفلسفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها حتى انه لا يوجد شيء
من موجودات العالم الا وللفلسفة فيه مدخل وعليه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانسية
وطريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذي يؤثر الحكيم افلاطون يروم ان لا يشذ   فان القسم
عنه شيء موجود من الموجودات ولو لم يسلكها افلاطون لما كان الحكيم ارسطاطاليس

بتصديه لسلوكها غير انه لما وجد افلاطون قد احكمها وابينها واتقنها واوضحها اغتنم ارسطاطاليس
احتمال الكد واعمال الجهد في انشاء طريق القياس وشرع في بيانه وتهذيبه ليستعمل البرهان والقياس
في جزو جزو مما توجبه القسمة ليكون كالتابع المتمم والمساعد الناصح ومن تدرب في علم المنطق
والحكم علم الآداب الخلقية ثم شرع في الطبيعيات والالهيات ودرس كتب هذين الحكيمين
يتبين له مصداق ما اقوله حيث يجدهما وقد قصدا لتدوين العلوم بموجودات العالم والاجتهاد
في ايضاح احوالها على ما هي عليها من غير قصد منهما للاختراع والاغراب والابداع والتزخرف و
التشوق بل التوفية لكل منها قسطه ونصيبه بحسب الوسع والطاقة واذا كان ذلك كذلك فالحد
الذي قيل في الفلسفة انها العلم بالموجودات بما هي موجودة حد صحيح ينبئ عن ذات المحدود
ويدل على ماهيته فاما ان يكون راى الجميع او الاكثرين واعتقادهم في هذين الحكيمين انهما
المنظوران والامامان المبرزان في هذه الصناعة سخيفا مدخولا فذلك بعيد عن قبول جدلا
العقل اياه واذعانه له اذ الوجود يشهد بضده لانا نعلم يقينا انه ليس شيء من الحجج اقوى وانفع
واحكم من شهادة المعارف المختلفة بالشيء الواحد واجتماع الآراء الكثيرة اذ العقل عند
الجميع حجة ولاجل ان ذا العقل ربما يخيل اليه الشيء بعد الشيء على ما هو عليه من جهة خلاف
تشابه العلامات المستدل بها على حال الشيء احتيج الى اجتماع عقول كثيرة مختلفة فمهما

جمعت

اجتمعت فلا حجة اقوى ولا يقين احكم من ذلك ثم لا يغرنك وجود اناس كثيرة على آراء مدخولة
فان الجماعة المقلدين لراي واحد المذعنين لامام يؤمهم فيما يجمعوا عليه بمنزلة عقل واحد
والعقل الواحد ربما يخطي في الشيء الواحد حسبما ذكرناه لا سيما اذا لم يتدبر الراي الذي
يعتقده مرارا ولم ينظر فيه بعين التفتيش والمعاندة فان حسن الظن بالشيء او الاهمال في
البحث قد يغطي ويعمي ويخيل فاما العقول المختلفة اذا اتفقت بعد تامل منها وتدرب
وبحث وتنقير ومعاندة وتبكيت واثارة الاماكن المتقابلة فلا شيء اصح مما اعتقدته و
شهدت به واتفقت عليه ونحن نجد الالسنة منطلقة بتقديم هذين الحكيمين وفي
التفلسف بهما يضرب الامثال واليهما يساق الاعتبار وعندهما يتناهى الوصف بالحكم
العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص على المعاني الدقيقة
المؤدية في كل شيء الى المحض والحقيقة واذا كان هذا هكذا فبقي ان يكون في معرفة
الظانين بهما ان بينهما خلافا في الاصول تقصير وينبغي ان يعلم انه ما من ظن يخطئ او سبب
تغلط الا وله داع اليه وباعث عليه ونحن نبين في هذه المواضع بعض الاسباب الداعية
الى الظن بان بين الحكيمين خلافا في الاصول ثم نتبع ذلك بالجمع بين رأيهما اعلم ان مما
هو مركوز في الطباع بحيث لا يتقلع عنه ولا يمكن خلوها عنه والتبري منه في العلوم

والآراء والاعتقادات وفي اسباب النواميس والشرايع وكذلك في المعاشرات المدنيه و
المعاملات هو الحكم بالكل عند استقراء الجزئيات اما الطبيعيات مثل حكمنا بان كل حجر
يرسب في الماء ولعل بعض الاحجار يطفو وان كل نبات يحترق بالنار ولعل بعضها لا يحترق وان جرم
الكل متناه ولعله غير متناه وفي الشرعيات مثل ان كل من شوهد فعل الخير منه على اكثر
الاحوال فهو عدل صادق الشهادة في كثير من اشياء من غير ان يشاهد جميع افعاله ولما
كان امر هذه القضية على ما وصفناه من استحكامه واستيلائه على الطباع ثم وجد افلاطون
وارسطو وبينهما في الكثير من الافعال وكثير من الاقوال الخلاف ظاهر فكيف ينضبط الوهم معهما
ان يتوهم ويحكم باطلاق الكلي بينهما مع سوق الوهم الى القول والفعل جميعا بالعين للاعتقاد
ولاسيما حيث لا مرية فيه ولا احتشام ومع تعادي المدة ثم من افعالهما المتباينة وسيرهما
المختلفة تخلي افلاطون عن كثير الاسباب الدنيوية ورفضه لها وتحذيره في كثير من اقاويله
عنها وايثاره مجتنبها وملابسة ارسطو لما كان يهجره افلاطون حتى استولى على كثير من الاملاك
وتزوج وولد وتوزر للملك اسكندر وحوى من الاسباب الدنيويه ما لا يخفى على من
اعتنى بدرس كتب اخبار المتقدمين فظاهر هذا الشان يوجب الظن بان بين الاعتقادين
خلافا في امر الدارين وليس الامر كذلك في الحقيقة فان افلاطون هو الذي دون

السياسات

السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الانسية المدنية وابان عن فضائلها
واظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك فيها التعاون ومقالاته
فيما ذكرناه مشهورة يتدارسها الامم المختلفة من لدن زمانه الى عصرنا هذا غير انه
لما راى امر النفس وتقويمها اول ما يبتدي به الانسان حتى انه اذا احكم تعديلها وتقويمها
ارتقى منها الى تقويم غيره ثم لم يجد في نفسه من القوة ما يمكنه الفراغ عما يهمه من
امرها افنى ايامه في ايامر في اهم الواجبات عليه عازما على انه متى فرغ من الاهم ولى
اقبل على الاقرب الادنى حسب ما اوصى به في مقالاته في السياسات والاخلاق وان
ارسطاطاليس يرى على مثل ما جرى عليه افلاطون في اقاويله ورسائله السياسية
ثم لما رجع الى نفسه خاصته احس منها بقوة ورحب ذراع وسعة صدر وكمال مكنته
معها تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الاسباب المدنية فمن تامل
هذه الاحوال علم انه لم يكن بين الرايين والاعتقادين خلاف وان التباين الواقع لهما
كان بسببه نقص في القوى الطبيعية في احدهما وزيادة فيها في الاخر لا غير على حسب
ما لا يخلو منه كل اثنين من اشخاص الناس اذ اكثرهم قد يعلمون ما هو آثر واصوب
واولى غير انهم ربما لا يطيقونه ولا يقدرون عليه وربما اطاقوا البعض وعجزوا عن البعض

ومنها ايضاً تباين مذهبهما في تدوين العلوم وتاليف الكتب وذلك ان افلاطون كان
يمنع في قديم الايام عن تدوين العلوم وابداعها بطون الكتب دون الصدور الزكية والعقول
المرضية فلما خشي عن نفسه الغفلة والنسيان وذهاب ما يستنبطه ويعثر عليه
حيث استغزر علمه وحكمته وتبسط فيها فاختار الرموز والالغاز قصداً منه لتدوين
علومه وحكمته على السبيل الذي لا يطلع عليها الا المستحقون لها والمستوجبون
للاحاطة بها طلباً وبحثاً وتنقيراً واجتهاداً وارسطاطاليس كان مذهبه الايضاح و
التدوين والترتيب والتبليغ والكشف والبيان واستيفاء كل ما يجد اليه السبيل من
ذلك فهذان سبيلان على ظ الامر متباينان غير ان الباحث عن علوم ارسطاطاليس
والدارس لكتبه والمواظب عليها لا يخفى عليه مذهبه في وجوه الاغلاق والتعمية
والتعقيد مع ما يظهر من قصد البيان والايضاح من ذلك ما يوجد في اقاويله من
حذف المقدمة الضرورية على كثير من القياسات الطبيعية والالهية والخلقية التي
اوردها مما دل على مواضعها المفسرون لها ومن ذلك حذفه كثيراً من النتايج وحذف احد
من كل زوجين والاقتصار على الواحد منها مثل قوله في رسالته الى الاسكندر في سياسات
المدن الجزئية من آثر اختيار العدل في التعاون فخليق ان يتميز مدبر المدينة في العقوبة

وتمام

وتمام هذا القول هكذا من آثر اختيار العدل على الجور فخليق ان يتميز مدبر المدينة في العقوبة
والثواب يعني ان من آثر العدل فخليق ان يثاب كما ان من آثر الجور فخليق ان يعاقب ومنها ذكره
لمقدمتي قياس ما واتباعها نتيجة قياس آخر وذكره لمقدمتي قياس واتباعه نتيجة لوازم
متى
تلك المقدمات مثل ما فعله في كتاب القياس عند ذكر اجزاء الجواهر انها جواهر ومن ذلك
اشباعه القول في تعديد جزئيات الشيء الواضح ليري من نفسه البلاغ والجهد في الاستغناء
ثم يحاذيه عن الغامض من غير اشباع في القول ولا توفية في الخط ومن ذلك النظم
والترتيب والمرتب والرسم في كتبه التعليمية حيث يظن ان ذلك طباع له لا يمكن التحول
عنه فاذا تامل رسايله وجد كلامه متسقاً ومنظوماً على رسوم وترتيبات مخالفاً لما
في تلك الكتب ويكفينا رسالته المعروفة الى افلاطون في جواب ما كان افلاطون كتب اليه
يعاتبه على تدوين الكتب وترتيبه العلوم واخراجها في تاليفاته الكاملة المستقصاة
فانه صرح في هذه الرسالة له الى افلاطون ويقول واني وان دونت هذه العلوم والحكم
المصونة المضنون بها فقد رتبتها ترتيباً لا يخلص اليها الا اهلها وعبرت عنها بعبارات
لا يحيط بها الا بنوها فقد ظهر مما وصفناه ان الذي سبق الى الاوهام من التباين في
المسلكين امر يشتمل عليه حالان ظاهران متخالفان يجمعهما مقصود واحد ومنها امر

الجواهر وان التي منها اقدم عند ارسطاطاليس غير التي منها اقدم عند افلاطون فان
اكثر الناظرين في كتبهم يحكمون بخلاف بين بين رأيهما في هذا الباب والذي جذبهم الى
هذا الحكم وهذا الظن هو ما يجدونه من اقاويل افلاطون في كثير من كتبه مثل كتاب طيماوس و
وكتاب بوليطيا الصغير دلالة على ان افضل الجواهر واقدمها واشرفها هي القريبة من العقل
والنفس والبعيدة من الحس والوجود الهيولاني ثم يجدون كثيرا من اقاويل ارسطاطاليس في
كتبه مثل كتابه في المقولات وكتابه في القياسات الشرطية يصرح ان اولى الجواهر بالتفضيل
والتقديم الجواهر التي هي الاشخاص فلما يجدون هذه الاقاويل على ما ذكرناه من التفاوت
والتباين لم يشكوا في ان بين الاعتقادين خلافا والامر ليس كذلك لان من مذهب الحكماء و
الفلاسفة ان يفرقوا بين الاقاويل والقضايا في الصناعات المختلفة فيتكلمون على الشيء الواحد
في صناعة بحسب مقتضى تلك الصناعة ثم يتكلمون على ذلك الشيء بعينه في صناعة اخرى
بغير ما تكلموا به اولا وليس ذلك ببعيد ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث
ومن جهة ما قد قيل انه ان ارتفع من حيث ومن جهة ما قد بطل تلك العلوم والفلسفة
الا ترى ان الشخص الواحد كسقراط مثلا يكون داخلا تحت الجوهر من حيث هو انسان وتحت
الكم من حيث هو ذو مقدار وتحت الكيف من حيث هو ابيض او فاضل او غير ذلك وفي

المضاف من حيث هو اب او ابن وفي الوضع من حيث هو جالس او متكئ وكذلك ساير ما اشبهه
فالحكيم ارسطو حيث جعل اولى الجواهر بالتقديم والتفضيل اشخاص الجواهر انما جعل ذلك
في صناعة المنطق وصناعة الكتاب حيث يراعي احوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذي منه
يوجد جميع المفهومات وبها قوام الكلي المتصور واما الحكيم افلاطون فانه حيث جعل اولى
الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات فانه انما جعل ذلك كذلك فيما بعد الطبيعة وفي اقاويله
الالهية حيث كان يراعي الموجودات البسيطة الباقية التي لا تستحيل ولا تدثر فلما كان
بين المقصدين فرق ظ وبين الغرضين بون بعيد وبين المنحوين بهما خلاف فقد صح ان هذين
الرأيين من الحكيمين متفقان لا اختلاف بينهما اذ الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما
على الجواهر من جهة واحدة وبالاضافة الى مقصود واحد في تقديم الجواهر وتفضيلها
ومنها ما يظن بهما في امر القسمة والتركيب في توفية الحدود عن افلاطون وارسطاطاليس
وينبغي ان يعلم ان مثل ذلك مثل الدرج الذي يرتقى عليها وينزل منها فان المسافة
واحدة وبين السالكين خلاف وذلك ان ارسطو لما راى ان اقرب الطرق واوثقها في توفية
الحدود هو تطلب ما يخص الشيء وما يعمه مما هي ذاتية له وجوهرية وساير ما ذكره في
الحروف الذي يتكلم على توفية الحدود فيه من كتبه فيما بعد الطبيعة وكذلك في كتاب البرهان

وفي كتاب الجدل وغيره ذلك مما يطول ذكره واكثر كلامه لم يخلو من قسمة ما وان كان غير
مصرح بها فانه حين يفرق بين العامي والخاص وبين الذاتي وغير الذاتي فهو سالك بطبعه
وذهنه وفكره طريق القسمة وانما لم يصرح ببعض اطرافها ولاجل ذلك لم يطرح القسمة لما
كنه يعد من التعاون على اقتضاء اجزاء الحدود والدليل على ذلك قوله في كتاب القياس
في آخر المقالة الاولى فاما ان القسمة التي تكون بالاجناس جزء صغير من هذا الماخذ
فانه سهل ان يعرف وسائر ما يتلوه وهو لم يعد المغالاة التي يرى افلاطن استعمالها حين
يقصد الى الاعم ما يجده مما يشتمل على الشيء المقصود وتحديده فيقسمه بفصلين ذاتين
ثم يقسم كل منهما كذلك وينظر في اي الجزوين يقع المحدود بتحديده ثم لا يزال يفعل كذلك
الى ان يحصل امر غاية قريب من المقصود بتحديده وفصل يقوم ذاته ويفرزه عما يشاركه
وهو في ذلك لا يخلو عن تركيب ما حيث ركب الفصل على الجنس وان لم يقصد ذلك من
اول الامر فاذا كان لا يخلو من ذلك فيما يستعمله وان كان ظ سلوكه ذلك خلاف
ظاهر سلوكه هذا فالمغالاة لحق وايضا فسواء طلبت جنس الشيء وفصله او طلبت
الشيء في جنسه وفصله فظاهر ان لا خلاف بين الرايين في الاصل وان كانت بين
المسلكين خلاف ونحن لا ندعي انه لا يوجد لوجه من الوجوه وجهة من الجهات بين الطرق

لانه

لانه يمكن فيها عند ان يكون قول ارسطو وما اخذه وسلوكه وذلك محال وسنع لكنا ندعي
ان لا خلاف بينهما في الاصول والمقاصد على ما بيناه وسنبينه بمشية الله وحسن توفيقه
ومنها ما انتحله امونيوس وكثير من الاسكلائيين وآخرهم ساسطوس فيمن تبعه
من القياس المختلط من الضروري والوجودي اذا كانت المقدمة الكبرى منهما ضرورية
كانت النتيجة وجودية لا ضرورية ونسبوا ذلك الى افلاطون وادعوا انه ياتي بقياسات
في كتبه يوخذ مقدماتها الكبرى ضرورية ونتايجها وجودية مثل القياس الذي ياتي به
في كتاب طيماوس حيث يقول الوجود افضل من لا وجود والافضل تشتاق الطبيعة
ابدا ويزعمون ان النتيجة اللازمة لهاتين المقدمتين وهي ان الطبيعة تشتاق ليست
ضرورية من جهات منها انه لا ضرورة في الطبيعة ولان الذي في الطبيعة هو الموجود
الذي على الاكثر ومنها ان الطبيعة قد تشتاق الى الوجود عند المضاف اللاحق لوجود
ما اللازمة عنه ويزعموا ان المقدمة الكبرى من هذا القياس ضرورية لقوله ابدا
وارسطاطاليس يصرح في كتاب القياس الذي يكون مقدماته مختلطة من الضروري
ومن الوجودي ويكون الكبرى هي الضرورية وهذا خلاف ظاهر فيقول الا انه لا يوجد
لافلاطون قول يصرح فيه ان امثال هذه النتايج يكون ضرورية او وجودية البتة وا عنا

تبع

كان يشيع بين جميع المتأخرين ويظنون انه قد لا يوجد لافلاطن قياسات على هذا
السبيل مثل ما حكيناه عنه لكان بينهما خلاف ط الا ان الذي دعاهم الى هذا الاعتقاد
هو قلة التمييز وخلطهم صناعة المنطق بالطبيعي وذلك انهم لما وجدوا القياس مركبا من
مقدمتين وثلثة حدود اولا واوسط واخير ووجدوا لزوم الحد الاول للاوسط ضروريا
ولزوم الاوسط للاخير وجوديا وراوا الحد الاوسط وكان هو العلة في لزوم الحد الاول
للاخير والواصل له به ثم وجدوا الحالة نفسه عند الاخير حال الوجود قالوا اذا كانت
حال الاوسط الذي هو العلة والسبب في وصول الاول بالاخير حال الوجود فكيف
يجوز ان يكون حال الاول عند الاخير حال الاضطرار وانما سوغ لهم هذا الاعتقاد
لنظرهم في مجرد الامور والمعاني وانذهالهم عن شرايط المنطق وشرايط المقول على
الكل ولو علموا وتفكروا وتاملوا حال المقول على الكل وشرطه وان معناه هو ان كل
ما هو ب وكل ما يكون ب فهو ا ثم وجدوا ا وهو بشرط حق المقول على الكل
بالضرورة حينئذ لما عرض لهم الشك ولما اتاغ لهم ما اعتقدوا ايضا فان القياسات
التي ياتون بها عن افلاطن اذا تومل حق التامل فيها وجدوا اكثرها واردا في صور
القياس المؤتلف من الموجبين في الشكل الثاني وهما نظر في واحد واحد من مقدماتها

تبين

تبين وهي ما ادعوه فيها وقد بحث الاسكندر الافروديسي معنى المقول على الكل وما
عن ارسطو فيما ادعوه وشرحنا نحن اقاويله ايضا عن كتاب انولوطيقا في هذا الباب
وبينا معنى المقول على الكل ولخصنا امرا شافيا وفرقنا فيه بين الضروري البرهاني
بحيث يكون فيه غنية لمن تامله عن كل ما يورثه كتبنا في هذا الباب فقد ظهر ان الذي
ادعاه ارسطاطاليس في هذا القياس هو على ما ادعوه على افلاطون انه يستعمل الضرب
من القياس في الشكل الاول والثالث الذي المقدمة الصغرى منه سالبة وقد بين
ارسطو امره في انولوطيقا انه غير منتج وقد تكلم المعروف في هذا الشك وحلوه وبينوا
امره ونحن ايضا قد شرحنا في تفاسيرنا وبينا ان الذي اتى به افلاطون في كتاب
السياسة وكذا ارسطو اتى في كتاب السماء والعالم مما يوهم انها سوالب لكنها موجبات
معدولة مثل قوله السماء لا خفيف ولا ثقيل وكذا ساير ما اشبهها اذا الموضوعات
فيها موجودة والموجبات المعدولة مهما وقعت في القياس بحيث لو وقعت هناك
سوالب بسيطة كان الضرب غير منتج لا يمنع القياس من ان يكون منتجا ومن ذلك
ايضا ما اتى به ارسطاطاليس في الفصل الخامس من كتاب باري ارمينياس وهو ان القول
الذي الحكم فيها ضد من الاضداد فان سالبته اشد مضادة له من الموجبة التي الحكم

فيها ضد من الاضداد فان سالبته اشد مضادة له من الموجبة التي المحمول فيها ضد
ذلك المحمول فان كثيرا من الناس ظنوا ان افلاطن يخالف في هذا الرأي والذي يرى ان التي
التي المحمول فيها ضد المحمول في الموجبة الاخرى اشد مضادة واحتجوا على ذلك بكثير
من اقاويله السياسية والخلقية منها ما ذكره في كتاب السياسة ان لا عدل متوسط
بين الجور والعدل وهؤلاء فقد ذهب عليهم ما حكاه افلاطن في كتاب السياسة وما
حكاه ارسطاطاليس في باري ارمينياس وذلك ان المقصودين متباينان فان ارسطو
انما بين معاندة الاقاويل وايها اشد واعم معاندة والدليل على ذلك ما اورده
من الحجج وبين ان من الامور ما لا يوجد فيها مضادة البتة وليس شيء من الامور
الا ويوجد فيه سوالب معاندة له وايضا فان كان واجبا في غير ما ذكرنا ان يجري
الامر على هذا المثال فهذا يرى ان ما قد قيل في ذلك صواب وذلك انه قد يجب
اما ان يكون اعتقاد النقيض هو الضد في كل موضع واما ان يكون في موضع
من المواضع ضده الا ان الاشياء التي ليس يوجد فيها ضد اصلا فان الكذب
فيها هو العقد المعاند للحق ومثال ذلك من ظن بالانسان انه ليس بانسان فقد
ظن ظنا كاذبا فان كان هذان الاعتقادان هما الضدان وساير الاعتقادات

انما

انما الضد فيها هو اعتقاد النقيض ولما افلاطن حيث بين ان لا عدل متوسط بين
العدل والجور فانه انما قصد بين المعاني السياسية ومراتبها لا معاندة الاقاويل فيها
وقد ذكر ارسطو في سوفسطيقا الصغير في السياسة شبيها بما تبينه افلاطن فقد
تبين لمتأمل هذه الاقاويل والناظر فيها بعين النصفة انه لا خلاف بين الرأيين
ولا تباين بين الاعتقادين وبالجملة فليس يوجد الى الآن لافلاطن اقاويل يبين
فيها المعاني المنطقية التي زعم كثير من الناس ان بينه وبين ارسطو فيها خلافا
وانما يحتجون على ما يزعمون ببعض اقاويله السياسية والخلقية والالهية حسب ما
ذكرناه **ومنها** حال الابصار وكيفيته ما ينسب الى افلاطن من انه مخالف
لرأي ارسطو وان ارسطو يرى ان الابصار انما يكون بانفعال من البصر وافلاطن يرى
ان الابصار انما يكون بخروج شيء من البصر وملاقاته المبصر وقد اكثر المفسرون
من الفريقين الخوض في هذا الباب واوردوا من الحجج والشناعات والالزامات
وحرفوا اقاويل الايمة عن سننها المقصود بها وتأولوا لها تأويلات اساغت
لهم معها الشناعات وجانبوا طريق الانصاف والحق وذلك ان اصحاب ارسطو
لما سمعوا قول اصحاب افلاطن في الابصار وانه انما يكون بخروج شيء من البصر

قالوا ان الخروج انما يكون لجسم وهذا الجسم الذي زعموا انه يخرج من البصر اما ان يكون
هواء او ضوءا او نارا فان كان هواء فان الهواء قد يوجد بين البصر والمبصر فما الحاجة الى خروج
هواء آخر وان كان ضياء فان الضياء ايضا قد يوجد في الهواء الذي بين البصر والمبصر فالضياء
الخارج من البصر فضل لا يحتاج اليه وايضا فانه ان كان ضياء فلم احتيج معه الى الضياء الراكد
بين البصر والمبصر ولما لا يغني هذا الضياء الخارج من البصر عن الضياء الذي يحتاج اليه في الهواء
ولم لا يبصر في الظلمة ان كان الذي يخرج من البصر هو ضياء وايضا ان قيل ان الضياء الذي
يخرج من البصر يكون ضعيفا فلم لا يقوى اذا اجتمعت ابصار كثيرة بالقبيل على النظر الى شيء واحد
كما يرى ذلك من قوة الضوء عند اجتماع السرج الكثيرة وان كان نارا فلم لا يحمى ولا يحرق مثل
ما يفعله النار ولم لا يطفى في المياه كما يطفى النار ولم ينفذ الى السفل كما ينفذ الى فوق وليس
من شان النار ان ينفذ الى السفل وايضا ان قيل ان الذي يخرج من البصر شيء آخر غير هذه
الاشياء فلم لا يتلذذ ويتصادم عند مقابلة المناظر فيمنع الناظرين المتقابلين عن
الادراك النظري هذا وما اشبهه من الشناعات التي وقعت لهم عند تحريفهم لفظ
الخروج عن مقصود القوم وحملهم الى الخروج الذي يقع في الاجسام ثم ان اصحاب افلاطون
لما سمعوا قول ارسطاطاليس في الابصار وانه انما يكون بالانفعال حرفوا هذه اللفظة

بان قالوا

بان قالوا ان الانفعال لا يخلو من تاثير واستحالة وتغير في الكيفية وهذا الانفعال اما
ان يكون في العضو الباصر او في الجسم المشف الذي بين البصر والمبصر فان كان في العضو لزم
ان يستحيل الحدقة في آن واحد من الالوان بلا نهاية وذلك محال اذ الاستحالة انما يكون
لا محالة في زمان ومن شيء واحد بعينه الى شيء واحد بعينه محدود وان كان يحصل في
بعضه دون بعض لزم ان يكون تلك الاجزاء منفصلة متميزة وليست كذلك وان كان لحفظ
الانفعال الحق الجسم المشف اعني الهواء الذي بين البصر والمبصر لزم ان يكون الموضوع الواحد (الانفعال)
بالعدد قابلا للضدين في وقت واحد معا وذلك محال هذه وما اشبهها من الشناعات التي
اوردها ثم ان اصحاب ارسطو احتجوا على صحة ما ادعوه فقالوا لو لم يكن الالوان وما يقوم
مقامها محمولة في الجسم المشف بالفعل لما ادرك الناظر الكواكب والاشياء البعيدة جدا
في لحظة بلا زمان فان الذي ينتقل لا بد من ان يبلغ المسافة القريبة قبل البعيدة ونحن
نلحظ الكواكب مع بعد المسافة في الزمان الذي نلحظ فيه ما هو اقرب منها لا يقادر ذلك
شيئا فظهر من هذه الجهة ان الهواء المشف يحمل الوان المبصرات فيؤديها الى البصر واحتج
اصحاب افلاطون على صحة ما ادعوه من ان شيئا ينبث ويخرج من البصر الى المبصر فقالوا
بان المبصرات متى كانت متفاوتة المسافات ادركنا ما هو اقرب دون ما هو ابعد والعلة

في ذلك ان الشيء الخارج من البصر يدرك بقوته ما يقرب منه ثم لا يزال يضعف فيكون
ادراكه اقل واقل حتى يفنى قوته فلا يدرك ما هو بعيد منه جدا البتة ومما يؤكد هذا الدعوى
انا متى مددنا ابصارنا الى مسافة بعيدة فاوقعناها على مبصر يتجلى بضوء نار قريبة منه ادركنا
ذلك المبصر وان كانت المسافة التي بيننا وبينه مظلمة فلو كان الامر على ما قاله ارسطو
واصحابه لوجب ان تكون جميع المسافة التي بيننا وبين المبصر مضيئا لتحمل اللون ويؤدي
الى البصر فلما وجدنا الجسم المتجلي من بعد مبصرا علمنا ان شيئا خرج من البصر ولم تؤد
قطع الظلمة وبلغ المبصر الذي يتجلى بضوء ما ادركه ولو ان كل الفريقين ارخوا عنانهم
قليلا وتوسطوا النظر وقصدوا الحق وهجروا طريق العصبية لعلموا ان الأملا خطو مبين
انما ارادوا بلفظ الخروج معنى غير معنى خروج الجسم من المكان وانما اضطرهم الى اطلاق
لفظ الخروج ضرورة العبارة وضيق اللغة وعدم لفظة يدل على اثبات القوى من
غير ان تخيل الخروج الذي للاجسام ولما اصحاب ارسطاطاليس ايضا ارادوا بلفظ
الانفعال الذي يكون في الكيفية مع الاستحالة والتغير وظاهر ان الشيء الذي يشبه
بشيء يكون ذاته وانيته غير المشبه به ومتى نظرنا بعين النصفة في هذا الامر علمنا
ان هاهنا قوة واصلة بين البصر والمبصر وان من شنع على اصحاب افلاطون في قولهم

ما يخرج

ما يخرج من البصر فيلاقي المبصر فان قوله ان الهواء يحمل لون المبصر فيؤديه الى البصر
يلاقيه مما سالبين يرون قولهم في الشناعة فان كان ما يلزم اقاويل اولئك في
اثبات القوة وخروجها يلزم قول هؤلاء في حمل الهواء الالوان واداءها الى الابصار
فظاهر ان هذه واشباهها معان لطيفة دقيقة تستنبطها المتفلسفون ويجتلونها
واضطرهم الامر الى العبارة عنها بالالفاظ القريبة من تلك المعاني ولم يجدوا
لها الفاظا موضوعة يعبر عنها حق العبارة من غير اشتراك يعرض فيها فلما
كان ذلك كذلك وجد المعاندون مقالا فقالوا واكثر ما يقع المخالفة انما يقع في
امثال هذه المعاني للاسباب التي ذكرناها وذلك لا يخلو من امرين اما التخلف لفهم لخفاء
ولما المعاندة فاما ذو الذهن الصحيح والرأي السديد والعقل الرصين اذ لم يتعمد
لتمويه او تعصب او مغالبة فلما يعتقد خلاف العالم اطلق لفظا على سبيل الضرورة
عندها لم يبان امر غامض وليضاح معنى لطيف لا يخفى المبصر له عن اشتباه تمويه
الالفاظ المشتركة والمستعارة **ومنها** امر اخلاق النفس وظنهم بان رأي
ارسطو مخالف لرأي افلاطون وذلك ان ارسطو يصرح في كتاب سوماخيا
ان الاخلاق كلها عادات تتغير وانه ليس شيء منها بالطبع وان الانسان يمكنه ان ينتقل

من كل واحد منهما الى غيره بالاعتياد والدربة وافلاطون يصرح في كتاب السياسة
وفي كتاب الموسطي خاصة بان الطبع يغلب العادة والكهول اذا طبعوا على خلق ما بعسر
زواله عنهم وانه متى قصد لزوال ذلك الخلق عنهم ازدادوا له عناديا ويأتي على ذلك بمثال
من الطريق اذا نبت فيه اكثر على الحشيش والشجر اذا نبت معوجا فمتى قصد بخلال الطريق
منه او ميل الشجر الى جانب آخر فانها اذا خليت بسبيلها اخذت من الطريق اكثر مما كانت
اخذت قبل ذلك وليس يشك احد ممن يسمع هاتين المقالتين ان بين الحكيمين في امر
الاخلاق خلافا وليس الامر في الحقيقة كما ظنوا وذلك ان ارسطو في كتابه المعروف
بنيقوماخيا انما تكلم على القوانين المدنية على ما بيناه في مواضع في شرحنا لذلك الكتاب
ولو كان الامر فيه ايضا على ما قاله فرفوريوس وكثير ممن بعده من المفسرين انه يتكلم على الاخلاق
فان كلامه على القوانين الخلقية والكلام القانوني ابدا يكون كليا ومطلقا لا
بحسب شيء آخر ومن البين ان كل خلق اذا نظر اليه مطلقا علم انه ينتقل ويتغير ولو
بعسر وليس شيء من الاخلاق ممتنعا عن التغير والتنقل فان الطفل الذي نفسه بالقوة
ليس فيه شيء من الاخلاق بالفعل ولا من الهيئات النفسانية وبالجملة فان ما فيه
بالقوة وكل ما كان فيه بالقوة ففيه تهيؤ قبول الشيء وضده ومهما اكتسب احد

الضدين يمكن زواله عن ذلك الضد المكتسب الى ضده الا ان ينقض البنية ويلحقه
نوع من الفساد مثل ما يعرض لموضوع الاعدام والملكة فيصير بحيث لا يتعاقبان
عليه وذلك لنوع من الفساد وعدم التهيؤ فاذا كان ذلك كذلك فليس شيء من الاخلاق
اذا نظر اليه مطلقا بالطبع لا يمكن فيه التغيير والتبديل واما افلاطون فانه ينظر
في انواع السياسات ومفاعلها وايها اسهل قبولا وايها اعسر ولعمري ان من نشأ
على خلق من الاخلاق واتفقت له برهة تمكن بها من نفسه على خلق من الاخلاق
فان نقله ذلك عنه مما يعسر جدا والعسر غير الممتنع وليس ينكر ارسطو ان بعض
الناس يمكن فيه التنقل من خلق الى خلق اسهل وبعضهم اعسر على ما صرح به في
كتابه المعروف بنيقوماخيا الصغير فانه عد اسباب عسر التنقل من خلق الى خلق
واسباب السهولة كم هي وما هي وعلى اي جهة كل واحد من تلك الاسباب وما العلامات
وما الموانع فمن تأمل تلك الاقاويل حق التأمل واعطى كل شيء حقه عرف ان لا خلاف
بين الحكيمين في الحقيقة وانما ذلك شيء يخيله الظاهر من تلك الاقاويل عندما ينظر
في واحد واحد منها على انفراده من غير ان يتأمل المكان الذي فيه ذلك القول و
مرتبة العلم الذي هو منه وههنا اصل عظيم الغناء في تصور العلوم وخصوصا

في امثال هذه المواضع وهو انه كما ان المادة مهما كانت متصورة بصورة ما ثم حدثت فيها صورة
اخرى صارت مع صورتها جميعا مادة للصورة الثالثة الحادثة عنها كالخشب الذي له صورة
تباين بها ساير الاجسام ثم يجعل منها الواح ثم يجعل من الالواح سرير فان صورة السرير
من حيث حدثت في الالواح فالالواح مادة لها وفي الالواح التي هي مادة بالاضافة
الى صورة السرير صور كثيرة مثل الصور اللوحية والصور الخشبية والصور النباتية وغيرها
من الصور القديمة كذلك مهما كانت النفس متخلقة بالاخلاق ثم تكلفت اكتساب خلق جديد
كانت الاخلاق التي معها كالاشياء الطبيعية لها وهذه المكتسبة الجديدة اعتيادية ثم
ان مرنت على هذه وامتنت على اكتساب خلق ثالث صارت التي بمنزلة الطبيعي وذلك بالاضافة (اي قصدت)
الى هذه الجديدة المكتسبة فمهما رايت افلاطون وغيره يقول ان من الاخلاق ما هي طبيعية
ومنها ما هي مكتسبة فاعلم ان ما ذكرناه وتفهم من كلامه لئلا يشكل عليك الامر فتظن ان
من الاخلاق ما هي طبيعية بالحقيقة لا يمكن نقلها فان ذلك شنيع جدا ونفس اللفظ يناقض
معناه اذا تؤمل جدا **ومنها** ان ارسطاطاليس قد افند في كتاب البرهان شكا ان الذي
يطلب علما ما لا يخلو من احد الوجهين فاما ان يطلب ما يجهله فكيف يوثق في تعلمه انه هو الذي
كان يطلبه وان كان يعلمه فطلبه علمه ثانيا فضل لا يحتاج اليه ثم اخذ في الكلام في ذلك الى

انه قال

انه قال ان الذي يطلب علم شيء من الاشياء انما يطلب في شيء اخر ما قد يوجد في نفسه على التحصيل
مثل ان المساواة وغير المساواة موجودان في النفس والذي يطلب الخشبة مثلا هل هي
مساوية او غير مساوية انما يطلب ما لها منهما على التحصيل فاذا وجد احدهما فكانه تذكر ما كان موجودا
في نفسه ان كانت مساوية فبالمساواة وان كانت غير مساوية فبغير المساواة وافلاطون بين
في كتابه المعروف بفاذن ان التعلم تذكر واتى على ذلك بحجج يحكيها عن سقراط في مسائله
ومجاوباته في امر المساوي والمساواة وان المساواة هي التي تكون في النفس وان المساوي
مثل الخشبة او غيرها فلا يكون مساويا لغيرها متى احس بها الانسان تذكر المساواة التي
كانت في النفس فعلم ان هذه المساوي انما يكون مساويا بمساواة شبيهة التي في النفس
وكذلك ساير ما يعلم انما يتذكر ما في النفس والله اعلم وقد ظن اكثر الناس من هذه الاقاويل
ظنونا مجاوزة عن الحد اما القائلون ببقاء النفس بعد مفارقتها البدن فقد افرطوا
في تاويل هذه الاقاويل وحرفوها عن سننها واحسنوا الظن بها الى ان اخرجوها مخرج البراهين
ولم يعلموا ان افلاطن انما يحكي هذا عن سقراط على سبيل من يروم تصحيح امر خفي بالعلامات والدلايل
والقياس بالعلامات برهانا كما علمنا الحكيم ارسطو في انولوطيقا الاولى والثانية واما
الدافعون لها فقد افرطوا ايضا في التشنيع وزعموا ان ارسطو مخالف له في هذا الراي وغفلوا

قوله في اول كتاب البرهان حيث ابتداء فقال كل تعليم وتعلم فانما يكون عن معرفة متقدمة الوجه ثم
قال بعد قليل وقد يعلم الانسان بعض الاشياء وقد كان علمه من قبل قديما وبعض الاشياء تعلمها
يحصل من حيث تعلمها معا مثال ذلك جميع الاشياء الموجودة تحت الاشياء الكلية فليت شعري
هل يغادر معنى هذا القول مما قاله افلاطن شيئا سوى العقل المستقيم والراى السديد والميل الى الحق و
الانصاف معدوم في الاكثرين من الناس فمن تامل حصول العلم وحصول المقدمات وحال
التعلم تاملا شافيا علم انه لا يوجد بين راى الحكيمين في هذا المعنى خلاف ولا تباين ولا مخالفة
ونحن نومئ الى طرف منه يسير بمقدار ما تبين به هذا المعنى ليزول الشك الواقع فيه فنقول ان البين
الظاهر ان الطفل نفسا عالمة بالقوة وآلة الحواس الات للادراك وادراك الحواس انما يكون
بالجزويات عن الجزويات يحصل الكليات والكليات هي التجارب على الحقيقة غير ان من التجارب ما يحصل عن
قصد وقد جرت العادة بين الجمهور بان يسمى التي يحصل من الكليات عن قصد مقدمة تجارب
فاما التي يحصل من الكليات للانسان لا عن قصد فاما ان لا يوجد لها اسم عند الجمهور لانهم
لا يعنون به واما ان يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها الاوائل والمعارف ومبادى البراهين
وما اشبهها من الاسماء وقد بين ارسطو في كتاب البرهان ان من فقد حسا فقد فقد علما
فالمعارف انما يحصل في النفس من طريق الحس ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس من غير

قصد

قصد واولا فاولا لم يتذكر الانسان وقد حصل جزء فجزء منه فلذلك قد يتوهم اكثر الناس
انها لم تزل في النفس وانه يعلم طريقا غير الحس فاذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت
النفس عاقلة اذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب ومهما كانت هذه التجارب اكثر كانت النفس
اتم عقلا ثم ان الانسان مهما قصد لمعرفة شيء من الاشياء واشتاق الى الوقوف على حال من
احوال ذلك الشيء يتكلف الحاق ذلك الشيء في جملة تلك بما يتقدم معرفته وليس ذلك الا طلب
ما هو موجود في نفسه من ذلك الشيء مثل ما انه متى اشتاق الى معرفة شيء من الاشياء هل
هو حي ام ليس بحي وقد تقدم فحصل في نفسه معنى الحي ومعنى غير الحي فانه يطلب بذهنه او بحسه
او بهما جميعا احد المعنيين فاذا اصاده سكن عنده واطمان به والتذ بما زال عنه من اذى
الحيرة والجهل وهذا ما قاله افلاطن ان التعلم تذكر وان التذكر هو تكلف العلم والتذكير
تكلف التذكر والطالب مشتاق متكلف فمهما يجد فيما قصد معرفته دلايل وعلامات ومعانى
ما كان في نفسه قديما فكانه يتذكره عند ذلك كالناظر الى جسم تشبه بعض اعراضه اعراض
جسم اخر كان قد عرفه وغفل عنه فيتذكر بما ادركه من شبهه وليس للعقل فعل يخصه
دون الحس سوى ادراك جميع الاشياء والاضداد وتوهم احوال الموجودات على غير ما هي
عليه فان الحس يدرك من حال الموجود المجتمع مجتمعا ومن حال الموجود المتفرق متفرقا

ومن حال الموجود القبيح قبيحاً ومن حال الموجود الجميل جميلاً وكذا سايرها واما العقل
فقد تدرك من حال كل موجود ما قد ادركه الحس وكذلك ضده فانه تدرك من حال الموجود
المجتمع مجتمعاً ومتفرقاً معاً ومن حال الموجود المفرق مفترقاً ومجتمعاً وكذلك ساير ما
اشبهها ضمن تأمل ما وضعناه على سبيل الايجاز بما قد بالغ الحكيم ارسطو في وضعه في
آخر كتاب البرهان وفي آخر كتاب النفس وشرحه المفسرون واستقصوا امره علم ان الذي
ذكره الحكيم في اول كتاب البرهان وحكيناه فهذا القول قريب مما قاله افلاطون في
كتاب فاذن لا اختلاف بين الموضعين خلافاً وذلك ان الحكيم ارسطو تذكر ذلك عند ما يريد
ايضاح امر العلم والقياس واما افلاطون فانه تذكر ما يذكره عند ما يريد ايضاح امر النفس
فلذلك ما اشكل على اكثر ما ينظر في اقاويلهما وفيما اوردناه كفاية لمن قصد سواء السبيل
ومنها امر قدم العالم وحدوثه وهل له صانع هو علته الفاعلة ام لا ومما يظن بارسطاطاليس
انه يرى ان العالم قديم وبافلاطون يرى ان العالم محدث فاقول ان الذي ادعى هؤلاء و
دعاهم الى هذا الظن القبيح المستنكر بارسطاطاليس الحكيم هو ما قاله في كتاب طوبيقا
انه قد يوجد قضية واحدة بعينها يمكن ان يؤتى على كل طرف فيها قياس من مقدمات ذايعة
مثال ذلك هذا العالم قديم ام ليس بقديم وقد وجب على هؤلاء المختلفين اما اولا

فبان توفى به على مثل المثال لا يجري مجرى الاعتقاد وايضاً فان غرض ارسطو في كتاب
طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه امر القياسات المتركبة من المقدمات
الذايعة وقد كان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم ام محدث مشهورة
كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هي خير ام شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل
مسئلة بقياسات ذايعة وقد بين ارسطو في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمات
المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذباً فلا يطرح في
الجدل لكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان
فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذي اتى به
في هذا الكتاب ومما دعاهم الى ذلك ايضاً ما تذكر في كتاب السماء والعالم ان الكل
ليس له بدو زماني فيظنون عند ذلك انه يقول بقدم العالم وليس الامر كذلك اذ قد
تقدم فبين في ذلك الكتاب وفي غيره من الكتب الطبيعية والالهية ان الزمان
انما هو عدد حركة الفلك وعنه يحدث وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء ومعنى
قوله ان العالم ليس له بدو زماني انه لم يتكون اولاً فاولاً باجزائه فان اجزاءه متقدم
بعضها بعضاً بالزمان والزمان حادث عن حركة الفلك فمحال ان يكون لحدوثه بدو زماني

ويصحح بذلك انه انما يكون على ابداع البارى جل جلاله اياه دفعة بلا زمان وعن حركته حدث
الزمان ومن نظر في اقاويله في الربوبية في كتابه المعروف باثولوجيا لم يشتبه عليه امره
في اثباته الصانع المبدع لهذا العالم فان الامر في تلك الاقاويل اظهر من ان يخفى وهناك
تبين بقاءه ان الهيولى ابدعها البارى جل جلاله لا عن شيء وانها تجسمت عن البارى
سبحانه وعن ارادته ثم ترتبت وقد بين في سماع الطبيعى ان الكل لا يمكن حدوثه بالبخت
والاتفاق وكذلك في العالم جملة يقول في كتاب السماء والعالم ويستدل على ذلك
النظام البديع الذى يوجد لاجزاء العالم بعضها مع بعض وقد بين هناك امر العلل
كم هى واثبت الاسباب الفاعلة وقد بين هناك ايضا امر المكون والمحرك وانه غير المتكون
وغير المتحرك وكما ان افلاطون بين في كتابه المعروف بطيماوس ان كل متكون فانما
يكون عن علة مكونة له اضطرارا وان المتكون لا يكون علة لكون ذاته كذلك ارسطاطاليس
بين في كتاب اثولوجيا ان الواحد موجود في كل كثرة لان كل كثرة لا يوجد فيها الواحد
لا يتناهى ابدا البتة ويبرهن على ذلك ببراهين واضحة مثل قوله ان كل واحد من اجزاء
الكثير اما ان يكون واحدا واما ان لا يكون واحدا فان لم يكن واحدا لم يخل من ان يكون
اما كثيرا واما لا شيء فان كان لا شيء لزم ان لا يجتمع منها كثرة وان كان كثيرا فما الفرق بينه

وبين الكثرة فيلزم ايضا من ذلك ما لا يتناهى اكثر مما لا يتناهى ثم بين ان ما يوجد فيه الواحد
من هذا العالم وهو واحد ولا واحد بجهة بجهة فاذا لم يكن في الحقيقة واحدا بل كان الواحد فيه
موجودا كان الواحد غيره وهو غير الواحد ثم بين ان الواحد الحق هو الذى افاد سائر الموجودات
الواحدية ثم تبين ان الكثير بعد الواحد لا محالة وان الواحد تقدم الكثير ثم تبين ان كل كثرة
يقرب من الواحد الحق كان اول كثرة مما يبعد عنه وكذلك بالعكس ثم يترقى بعد تقديمه هذه
المقدمات الى القول في اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ويبين بيانا شافيا انها
كلها حدثت عن ابداع البارى لها وانه عز وجل هو العلة الفاعلة الواحد الحق ومبدع
كل شيء على حسب ما بينه افلاطون في كتبه في الربوبية مثل طيماوس وبوليطيا وغير ذلك من
اقاويله وايضا فان حروف ارسطاطاليس فيما بعد الطبيعة انما يترقى فيها من البارى
جل جلاله في حرف اللام ثم ينعطف راجعا في بيان صحة ما قدمه من تلك المقدمات الى ان
يستوفيها وذلك مما لا يعلم انه سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده الى يومنا هذا فهل
يظن بمن هذا سبيله انه يعتقد نفى الصانع وقدم العالم ولامونيوس رسالة مفردة
في ذكر اقاويل هذين الحكيمين في اثبات الصانع استغناء لشهرتها عن احضارنا اياها
في هذا الموضع ولولا ان هذا الطريق الذى نسلكه في هذه المقالة هو الطريق الاوسط

ومتى ما نكبنا كتبا لكن يمنى عن خلق وبيان مثله لا فرطنا في القول وبينا انه ليس لاحد من اهل الملل
والنحل والشرايع وساير الطرايق من العلم بحدوث العالم واثبات الصانع له وتلخيص امر
الابداع بالأرسطاطاليس وقبله لافلاطن ولمن يسلك سبيلهما وذلك ان كل ما يوجد
من اقاويل العلماء من ساير المذاهب والنحل ليس يدل عند التفصيل الا على قدم الطينة
وبقائها ومن احب الوقوف على ذلك فلينظر في الكتب المصنفة في المبدأت والاخبار
المروية فيها والاثار المحكية عن قدمائهم ليرى الاعاجيب عن قولهم بان كان في الاصل
ماء فتحرك واجتمع الزبد وانعقد منه الارض وارتفع منه الدخان وانتظم منه السماء ثم ما
يقوله اليهود والمجوس وساير الامم مما يدل جميعه على الاستحالات والتغاير التي هي اضداد
الابداع وعما يوجد بجميعهم عما سيؤل اليه امر السموات والارضين من طيهما ونسفهما
وطرحها في جهنم وتبديدها وما اشبه ذلك مما لا يدل شيء منه على التلاشي المحض ولولا
ما انقذ الله اهل العقول والاذهان بهذين الحكيمين ومن سلك سبيلهما ممن اوضحوا
امر الابداع بحجج واضحة مقنعة وانه ايجاد شيء لا عن شيء وان كل ما يتكون من شيء ما فانه
يفسد لا محالة الى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء فمآله الى غير شيء فيما شاء كل ذلك
من الدلايل والحجج والبراهين التي يوجد كتبهما مملوة منها وخصوصا ما لهما في الربوبية

وفي

وفي مبادي الطبيعية لكان الناس في حيرة وليس غرابتي لنا في هذا الباب طريقا نسلكه
نبين به امر هذه الاقاويل الشرعية وانها على غاية السواء والصواب وهو ان الباري
جل جلاله مبدع جميع العالم على السبيل الذي بيناه من ان العناية الكلية شايعة في
العناية الجزئيات وان كل شيء من اجزاء العالم واحواله موضوع باوفق المواضع واتقنها
على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما اشبهها من الاقاويل الطبيعية
وكل امر من الامور التي بها قوامه موكول الى من يقوم بها ضرورة على غاية الاتقان والاحكام
الى ان يرتقي من الاجزاء الطبيعية الى السياسات والشرعيات والبرهانيات موكولة
الى اصحاب الاذهان الصافية والعقول المستقيمة والسياسات الى ذوي الهامات
الروحانية واعم هذه كلها الشرعيات والفاظها خارجة عن مقادير عقول المخاطبين
ولذلك ما لا يواخذون بما لا يطيقون تصوره فان من تصور وظن من امر المبدع
الاول انه جسم وانه يفعل بحركة وزمان ثم لا يقدر بذهنه على تصور ما هو الطف من
ذلك واليق به وجعلنا نوهم انه غير جسم وانه يفعل بلا حركة لا يثبت في فهمه معنى متصور
البتة وان اجبر على ذلك ازداد عميا وضلالا كان فيما تصوره ويعتقده معذورا مصيبا
ثم قدر بذهنه على ان يعلم انه غير جسم وان فعله بلا حركة غير انه لا يقدر على تصوره انه

لا في مكان ولا ان اجزاء ذلك يكلف تصوره تبلداً فانه يترك على حاله ولا يساق الى غيره وكذلك
لا يعتاد الجمهور على معرفة شيء يحدث لا عن شيء او يبتدأ لا الى شيء فلذلك ما قد خوطبوا
بما قدروا على تصوره وادراكه وتفهمه ولا يجوز ان ينسب شيء من ذلك فما هو من صنعه
الى الخطاء والوهم بل كل ذلك صواب مستقيم فطرق البراهين الحقيقية منشاها من عند
الفلاسفة الذين يقدمهم هذان الحكيمان اعني افلاطن وارسطاطاليس ولما طرق
البراهين المقنعة المستقيمة العجيبة النفع فمنشاها من عند اصحاب الشرائع الذين عوضوا
بابداع الوحي والالهامات ومن كان هذا سبيله ومحله من ايضاح الحجج وانفاذ البراهين
على وحدانية الصانع الحق وكان لاقاويله في كيفية الابداع وتلخيص معناه بالاقاويل هذين
الحكيمين فمن المستنكر ان يظن بهما فساد تعتري ما يعتقدانه وان رايهما مدخول فيما
يسلكانه **ومنها** الصور والمثل التي ينسب الى افلاطون انه يثبتها وان ارسطو على خلاف
رايه فيها وذلك ان افلاطون في كثير من اقاويله يومي الى ان للموجودات صوراً مجردة في عالم
الاله وربما يسميها المثل الالهية وانها لا تدثر ولا تفسد ولكنها باقية وان التي تدثر وتفسد
انما هي هذه الموجودات التي هي كائنة وارسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلاماً شنع فيه
على القائلين بالمثل والصور التي يقال انها موجودة قائمة في عالم الاله غير فاسدة ويبين ما

يلزمها من الشناعات انه يجب ان يكون هناك خطوط وسطوح وافلاك ثم يوجد حركات
بين الافلاك والادوار وان يوجد هناك علوم مثل علوم النجوم وعلم اللحون واصوات متالفة
واصوات غير متالفة وطب وهندسة ومقادير مستقيمة واخر معوجة واشياء حارة
واشياء باردة وبالجملة كيفية فاعلة ومنفعلة وكليات وجزئيات ومواد وصور في شناعات
اخر يشنع بها في تلك الاقاويل مما يطول ذكرها هذا القول وقد استغنينا لشهرتها عن الاعادة
مثل ما فعلنا في سائر الاقاويل حيث اومأنا اليها والى اماكنها وخلينا ذكرها بالنظر فيها والتامل
لها لمن يلتمسها من مواضعها فان الغرض المقصود من مقالتنا هذه ايضاح الطرق التي اذا
سلكها طالب الحق لم يزل فيها وامكنه الوقوف على حقيقة المراد باقاويل هذين الحكيمين من غير
ان ينحرف عن سواء السبيل الى ما تخيله الالفاظ المشكلة وقد نجد ان ارسطو في كتابه في الربوبية
فلا يخلو هذه الاقاويل اذا اخذت على ظواهرها من احدى ثلث خلال اما ان يكون متناقضة
واما ان يكون بعضها لارسطو وبعضها ليس له واما ان لها معاني وتاويلات تتفق بواطنها
وان اختلف ظواهرها فيتطابق عند ذلك وتتفق فاما ان يظن بارسطو مع براعته وشدة
تيقظه وجلالة هذه المعاني عنده اعني الصور الروحانية انه يناقض نفسه في علم واحد هو
العلم الربوبي فبعيد ومستنكر واما ان بعضها لارسطو وبعضها ليس له فهو ابعد جدا اذ الكتب الناطقة

بعد تامل اقاويل اشهر ان يظن بعضها انه محال فيتحقق لها تاويلات ومعان اذا كشف عنها ارتفع
الشك والحيرة فيقول انه لما كان الباري جل جلاله بانيته وذاته مباينا لجميع ما سواه وذلك
بمعنى اشرف وافضل واعلى بحيث لا يناسبه في انيته ولا يشاكله ولا يشبهه حقيقة ولا مجازا ثم
مع ذلك لم يكن بد من وصفه واطلاق اللفظ عليه من هذه الالفاظ المتواطية عليه فان من الواجب
الضروري ان يعلم انه مع كل لفظة نقولها في شيء من اوصافه معنى بذاته بعيد من المعنى الذي
نتصوره من تلك اللفظة وذلك كما قلنا بمعنى اشرف واعلى حتى اذا قلنا انه موجود علمنا
مع ذلك ان وجوده لا كوجود ساير ما هو دونه واذا قلنا انه حي علمنا انه حي بمعنى اشرف
مما نعلمه من الحي الذي هو دونه وكذا الامر في سايرها ومهما استحكم هذا المعنى وتمكن من
ذهن المتعلم للفلسفة التي بعد الطبيعة سهل عليه تصور ما يقوله افلاطون وارسطاطاليس
ومن سلك سبيلهما فلنرجع الان الى حيث فارقناه ونقول لما كان الله تعالى حيا مريدا
لهذا العالم بجميع ما فيه فواجب ان يكون عنده صور ما يريد ايجاده في ذاته جل الله
عن الاشتباه وايضا فان ذاته لما كانت باقية لا يجوز عليه التبدل والتغير فما هو من حيزه
كذلك باق غير داثر ولا متغير ولو لم يكن للموجودات صور وآثار في ذات الموجد الحي المريد
فما الذي كان يوجده وعلى اي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه اما علمت ان من نفى هذا المعنى

عن الفاعل الحي المريد لزمه القول بان ما يوجده انما يوجده جزافا وتبختا وعلى غير قصد
ولا ينحو نحو غرض مقصود بارادته وهذا من اشنع الشناعات فعلى هذا المعنى ينبغي
ان يعرف ويتصور اقاويل اولئك الحكماء فيما اثبتوه من الصور الالهية لا على انها اشباح قائمة في
اماكن اخر خارجة عن هذا العالم فانها متى تصورت على هذا السبيل يلزم القول بوجود عوالم
غير متناهية كلها كامثال هذا العالم وقد بين الحكيم ارسطو ما يلزم القائلين بوجود العوالم الكثيرة
في كتبه في الطبيعيات وشرح المفسرون اقاويله بغاية الايضاح وينبغي ان يتدبر هذه الطريقة
التي ذكرناها مرارا كثيرة في الاقاويل الالهية فانه عظيم النفع وعليه المعول في جميع ذلك وفي
اهماله الضرر الشديد وهو ان يعلم مع ذلك ان الضرورة تدعو الى اطلاق الالفاظ الطبيعية والمنطقية
المتواطية على تلك المعاني اللطيفة الشريفة العالية عن جميع الاوصاف المباينة عن جميع الامور
الكائنة الموجودة بالوجود الطبيعي فانه ان قصد لاختراع الفاظ اخر واستيناف وضع لغات
سوى ما هي مستعملة لما كان يوجد السبيل الى الفاظه ويتصور منها غير ما باشرته الحواس فلما
كانت الضرورة تمنع ويحول بيننا وبين ذلك اقتصرنا على ما يوجد من الالفاظ واوجبنا
على انفسنا الاخطار بالبال ان المعاني الالهية التي يعبر عنها بهذه الالفاظ هي بنوع اشرف
وعلى غير ما نتخيله ونتصوره ومما يجري هذا المجرى اقاويل افلاطون في كتاب طيماوس من كتبه

فی امر النفس والعقل وان لکل واحد منهما عالما سوی عالم الآخر فان تلک العوالم متتالیة بعضها
اعلی وبعضها اسفل وسایر ما قال مما اشبه ذلک ومن الواجب ان نتصور منها شبیه ما ذکرناه انه انما
یرید بعالم العقل حیزه وکذلک بعالم النفس لا ان للعقل مکانا وللنفس مکانا وللباری تعالی مکانا
بعضها اعلی وبعضها اسفل کما یکون للاجسام فان ذلک مما یستنکره المبتدیون بالتفلسف
فکیف المرتاضون بها وانما یرید بالاعلی والاسفل الفضیلة والشرف لا المکان السطحی وقوله
عالم العقل انما هو علی ما یقال عالم الجهل وعالم العلم وعالم الغیب ویرید بذلک حیز کل واحد منها
وکذلک ما قاله من افاضة النفس علی الطبیعة وافاضة العقل علی النفس انما اراد به افادة
العقل بالمعونة فی حفظ الصور الکلیة عند احساس النفس بجزئیاتها وبالترکیب عند احساس
النفس منفصلاتها والتفصیل عند احساسها مجتمعاتها وتحصیله ما یودعه ایاها من
الصور الدائرة الفاسدة وکذلک سایر ما یجری مجراها من معونة العقل للنفس واراد بافاضة
النفس علی الطبیعة ما یفیدها من المعونة ولا سیما فی نحو ما ینفعها مما به قوامها ومنه
التذاذها وبالتلطف لها وسایر ما اشبه ذلک واراد برجوع النفس الی عالمها الی الاطلاق
من محبسها ان النفس ما دامت فی هذا العالم فانها مضطرة الی مساعدة البدن الطبیعی
الذی هو محلها وکانها مشتاقة الی الاستراحة فاذا رجعت الی ذاتها فکانها اطلقت من محبس

موذی

موذی الحیزها الملایم المشاکل لها وعلی هذه الجهة ینبغی ان یقاس کل ما سوی ما ذکرناه من تلک
الرموز فان تلک المعانی بدقتها ولطفها تعذرت عن العبارة عنها بغیر تلک الجهة التی استعملها
الحکیم ارسطو فی کتبه فی النفس وکذا الاسکندر وغیره من الفلاسفة هو اشرف اجزاء النفس
والتی هی بالفعل بآخره وبه یعلم الالهیات ویعرف الباری جل ثناؤه وکانه اقرب الموجودات
الیه شرفا ولطفا وصفاء لا مکانا وموضعا ثم یتلوه النفس لانها کالمتوسطة بین العقل
والطبیعة اذ لها خواص طبیعیة فکانها متحدة من احد طرفیها بالعقل الذی هو متحد بالباری
عز وجل علی السبیل الذی ذکرناه ومن الطرف الآخر متحدة بالطبیعة وکان الطبیعة یتلوها
کنایة لا مکانا فعلی هذا السبیل وعلی ما اشبه کلها مما یعسر وصفها ینبغی ان یعلم ما یقوله
افلاطون فی اقاویله فانهما اجریت هذا المجری ازالت الظنون والشکوک التی تؤدی
القول بان بینه وبین ارسطو خلافا فی هذا المعنی الا تری ان ارسطو حیث یرید ان
یبین امر النفس والعقل والربوبیة خالا کیف یجرد ویسوق فی القول ویخرج مخرج
الالغاز وعلی سبیل التشبیه وذلک فی کتابه المعروف بأثولوجیا یقول انی ربما خلوت
بنفسی کثیرا وخلعت بدنی فصرت کانی جوهر مجرد بلا جسم فاکون داخلا فی ذاتی وراجعا
الیه وخارجا من سایر الاشیاء سوای فاکون العلم والعالم والمعلوم جمیعا فاری فی ذا

من الحسن والبهاء ما بقيت معجباً فاعلم عند ذلك اني من العالم الاعلى الشريف جزء صغير واني لمحمول
فاعل فلما ايقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كاني هناك متعلق
بها فعند ذلك يلمع لي من النور والبهاء ما يكل الالسن عن وصفه والاذان عن سمعه فاذا
استغرقني ذلك النور وبلغ طاقتي ولم اقو على احتماله هبطت الى عالم الفكرة حجبت عني
الفكرة وتذكرت عند ذلك اخي ارقليطوس من حيث امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس
الشريفة بالصعود الى عالم العقل هذا في كلام طويل يجتهد فيه ويروم بيان هذه المعاني
اللطيفة فيمنعه العقل الكياني عن ادراك ما عنده وايضاحه فمن امكنه ان يقف على يسير ما
اومؤا اليه فان الكثير منه عسير وبعيد فليلحظ ما ذكرناه بذهنه ولا يتبع الالفاظ متابعة
تامة لعله يدرك بعض ما قصد بتلك الرموز والالغاز فانهم قد بالغوا واجتهدوا ومن بعدهم
الى يومنا هذا ممن لم يكن قصدهم الحق بل كان وكدهم العصبية وطلب العيوب فحرفوا وبدلوا
ولم يقدر واحد مع الجهد والعناد والقصد التام على الكشف والايضاح فانا مع شدة
العناية بذلك نعلم انا لم نبلغ من الواجب فيه الا اليسير لان الامر في نفسه صعب ممتنع جدا
ومما يظن بالحكيمين افلاطون وارسطو انهما لا يريانه ولا يعتقدانه امر المجازاة والثواب
والعقاب وذلك وهم فاسد بهما فان ارسطو مصرح بقوله ان المكافاة واجبة في الطبيعة ويقول

في رسالته

في رسالته التي كتبها الى والدة الاسكندر حين بلغها نعيه وجزعت عليه وعزمت على التكلي بنفسها وما في
تلك الرسالة فاما شهود الله في الارض التي هي انفس العالمة فقد تطابقت على ان الاسكندر العظيم من افضل الاخيار
الماضين واما الاثار المحمودة فقد رسخت له في عيون اماكن الارض واطراف مساكن الانفس بين مشارقها
ومغاربها ولن يوفي الله احداً ما اتاه الاسكندر الا خيار لخيار والخير من اختاره الله تعالى فمنهم من
شهدت عليه دلائل الاخيار ومنهم من خفيت ذلك والاسكندر اشهر الماضين والحاضرين دلا يار
واحسنهم ذكرا واحمدهم حياة واسلمهم وفاة يا والدة الاسكندر ان كنت مشفقة على العظيم اسكندر
فلا تكسبين ما يبعدك عنه ولا تجلبين على نفسك ما يحول بينك وبينه حين الالتقاء في زمرة الاخيار
واحرصي على ما يقربك منه واول ذلك توليك بنفسك الطاهرة امر القرابين في هيكل ديوس فهذا
وما يتلوه من كلامه يدل دلالة واضحة على انه كان يوجب المجازاة معتقدا واما افلاطون فانه اودع
آخر كتابه في السياسة القصة الناطقة بالبعث والنشور والحكم العدل والميزان وتوفية العقاب والثواب
على الاعمال خيرها وشرها ومن تامل ما ذكرناه من اقاويل هذين الحكيمين ثم لم يعرج على العناد الصراح
اغناه ذلك عن متابعة الظنون الفاسدة والاوهام المدخولة بما ينسب الى هؤلاء الافاضل
مما هم براء منه وبمعزل عن ذلك وعند هذا الكلام نختم القول فيما اردنا بيانه من الجمع بين رايي الحكيمين
افلاطون وارسطاطاليس والحمد لله كفاه حقه والصلوة على النبي محمد وآله اجمعين



رسالهٔ یزدان شناخت بسم الله الرحمن الرحیم شیخ اشراق

چون ایزد سبحانه و تعالی از جناب قدس ازلی و پردهٔ غیب قدم بندهٔ را از بندگان خویش
برگزیند و لباس سعادات و خلعت کرامات در وی پوشاند و رقم اصطفیناه فی الدنیا
بر ناصیهٔ او کشد ظاهرترین دلایل آن عنایت و لایحترین شواهد آن رعایت آن بود که در
اوایل کار متاع و طیبات آن عالم بروی عرض کند و ویرا از آن نصیبی کامل و حظی وافر
دهد پس آنگاه در میان حطام اینجهانی و زخارف عالم کون و فساد او را بیگانه کند
و بفیض علوی و تاییدی سماوی او را تحریکی و تنبیهی کند و آینهٔ حقیقت فرا روی او
دارد تا بیقین بداند که سعادت و کرامت سرمدی سعادت و کرامت آنجهانیست و نعیم
و ملک حقیقی نعیم و ملک جاودانیست نه سعادت اینجهانی پس چون مرا از شخص و
این حال معلوم گشت و استعداد او در تحصیل شرف نفس و شوق او بحکمت میدیدم

وصدق

وصدق رغبت او بدانستن این علم بزرگ متصور شد خواستم که بتقریب غایبم بحضرت او
تحفهٔ برم بمجلس او و حقی واجب کرده ام که بالای همه حقها باشد بلکه قدرت بشری از رعایت
آن حق قاصر ماند این رساله بپارسی ساختم که تا این غایت محققان حکما از متقدمان و
متاخران نماند این رساله نساخته اند و نام این رساله یزدان شناخت نهادم و آنرا در معرفت
نفس انسانی و کیفیت حال او بعد از مفارقت بدن و شناختن سعادت و شقاوت او برد ختم
و جهد کردم که زودتر این تحفهٔ روحانی و تحصیل سعادت دوجهانی بآنحضرت رسانیدم
آید انشاء الله تعالی **فصل اول** در وجود آدمی درین عالم چون در عالم ترکیب که عالم کون و
فساد است مزاجی پدید آید بفرمان حق که مستعد بود قبول صورت را از واهب الصور از آن
عالم اول قبول ضعیف تر بود و ملایم مزاج را تا معتدلتر میشود و شریفتر و قوی تر میگردد
چنانکه نخست صورت جماد بود پس از آن صورت نبات پس صورت حیوان غیر ناطق پس
صورت انسان و او شریفترین موجودات است اندرین عالم و در آفرینش آخرین همه موجودات
افتاده است چنانکه عقل نخستین شریفترین موجودات آن عالمست نفس که در وی
عقل مستفاد حاصل شود آخر موجودات این عالم عنصریست بحکم آنکه آخرین این عالم
باول آن عالم پیوسته باشد و اینمعنی یکی از حکمتهای عجیب و بدیع باری تعالی است که این عالم

نیز موازی و مماثل و مشابه آن عالم باشد که اگر نه این حالت بودی هرگز آدمی خدای را جل جلاله
و فرشتگان را در نتوانستی یافتن ؛ بدانکه هرچه درین عالم است بیشتر آن را مثالی و شبیهی
اندرین عالم است اگرچه این عالم اضافه با آن عالم سخت حقیر و ضعیف است و همچون ظل
و شبحی است و کاملترین موجودات که او را اندرین عالم با آن عالم مناسبت و مشابهت است آدمیست
و بدین سبب او را عالم کوچک خوانند بحکم آنکه حواشی عالم روحانی و جسمانی درهم زده اند
و نمودار مختصر که آدمیست از و با هم آورده و کلام الهی بدین ناطقست که سنریهم آیاتنا
فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق و آن حدیث که ان الله تعالی
خلق آدم علی صورته هم دلیلی روشنست درین باب **فصل دویم** در پیوستن نفس ناطقه
ببدن انسانی و چگونگی آن ؛ پس چون درین عالم مزاجی پدید آید که لطیفتر و معتدلتر باشد از
مزاج نبات و حیوان غیر ناطق و مستعد باشد قبول نفس ناطقه را از آن عالم روحانی
نفس فایض شود از نفوس سماوی و بخصوصیتی بوی پیوندد که آن پیش از انکه بوی پیوندد
موجود بوده باشد بقوت و باید که موجود شود بفعل و آن نفس ناطقه را آلتی باشد در تجاویف
دماغ تا بدو تفکر و تخیل و توهم کند ؛ بدانکه نفس انسانی که ماده روح حیوانیست با بدن
موجود همی آید پیش از بدن موجود بقوت بوده است و نتوان گفتن مطلقا که خود ناموجود

بوده است

بوده است بحکم آنکه از عدم مطلق وجود نیاید و برهان بر آنکه او موجود بقوت بوده است
آنست که چون این مقدمه درست شد که معدوم نتوان بودن هر آینه موجود بوده است اکنون
گوییم وجود او پیش از بدن بقوت بوده باشد یا بفعل اگر بفعل بودی بایستی که همواره از وی فعل
صادر شدی پیش از وجود بدن و این محال است بحکم آنکه فعل و الا با آلتی نبود و این آلت او را
بدنست پس بماند که موجود بقوت بوده است و بفعل آنگاه میشود که ببدن می پیوندد
چنانکه گفتیم **فصل سیم** در معرفت قوتهای نفس ناطقه انسانی و چگونگی آن ؛ بدانکه نفس
انسانی را دو قوتست یکی دریابنده و یکی کارکننده و قوت دریابنده یا نظریست یا علمی نظری
چنانکه بدانکه ستم زشتست و فرق میان این دو قوت آنست که نظری مقصورست بر علم
و عملی اگرچه روی سوی عمل دارد لیکن از آن علم عملی لازم که بدانکه آن معلوم کردنیست
یا بجای گذاشتنی و لیکن قوت کارکننده قوتیست که چون اشاره کند بعمل آن عمل منبعث
شود و این قوت را عقل عملی خوانند نه از بهر آنکه دریابنده است بل از بهر آنکه محرکیست
از دریابنده و چنانچه قوت محرکه در حیوان یا از بهر طلب چیزیست یا گریختن از چیزی
همچنین قوت محرکه که در انسانست یا از بهر کاری نیکوست یا از بهر کار سودمند و این قوت
در حیوان الهامیست و در انسان عقلی و هر دو قوت در انسان موجود است و همچنین باید

دانست که نفس انسانی را دو رویست یکی سوی عالم علوی تا تشبه کند بنفوس سماوی و از آنجا
استمداد کمال کند و دیگر روی سوی عالم سفلی تا از آنجا تدبیر میکند که آلت اوست و از بهر (جهت) تشبه
او بنفوس سماوی آلتی داده اند و آن مخصوص آن عالم و آن قوت نظریست و از بهر احتیاج
او ببدن آلتی دیگر داده اند تا بدان آلت بکمال میرسد و آن قوت عملیست و مجموع هر دو قوت
عقلست **فصل چهارم** در اقامت برهان بر آنکه نفس ناطقهٔ انسانی جوهریست روحانی گوییم
صورت معقولات که در نفس ناطقهٔ انسانی حاصل میشود کلی است مثلا چون حیوان کلی و آن
صورت معقول قسمت پذیر نیست اگر فرض انقسام او کنند متخیل باشد نه معقول پس چون منقسم
نشود حلول او در جسم نباشد از بهر آنکه جسم قسمت پذیر است و ممکن نیست که قسمت ناپذیر را
در قسمت پذیر حلول باشد از بهر آنکه هر آنچه در قسمت پذیر فرود آید واجب کند که همچون او
قسمت بجزئیت در او فرض توان کرد و صورت معقولات را تقدیر و تبعیض نتوان کردن
پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقهٔ انسانی که قابل صور معقولاتست جوهر روحانیست
و قسمت پذیر نیست :: برهانی دیگر آنکه صورت معقولات که در نفس حاصل میشود
از مقدار و وضع مجرد باشد و تجرد او از دو قسم بیرون نیست یا باعتبار آن چیزست
که معقول از و مجرد کرده می آید یا باعتبار آن محل و قسم نخستین باطل است بحکم آنکه آن چیز

از مقدار

از مقدار و وضع و این خالی نباشد در ذات خویش قسم دوم ماند که آن باعتبار محلست که معقول
در و فرو می آید و آنچه را از لواحق خویش مجرد همی کرد اند تا ذات آنرا بحقیقت ادراک کند
چنانکه اوست و از خاصیتهای عقلی یکی آنست که چیزها را چنانکه اوست ادراک کند و حقیقت
چیزها چنانکه باشد از لواحق مجرد کرده اند پس بدین برهان درست شد که قابل صورت
معقولات جسم نیست و عرضی در جسم نیست پس آن جوهریست که او را تعلقی بجسم است
که آن بدن اوست چون تعلق خادم و مخدوم و آلتی مسخرست او را و نفس مستعمل آن آلتست
و چون بدن باطل گردد او بحال خویش ماند ابد الآبدین بحکم آنکه او جوهریست قایم بذات
خویش مجرد از جسم **فصل پنجم** در پدید کردن نفوس انسانی که از مبادی حاصل میشود
بباید دانست که نفوس انسانی که از مبادی فایض میشود بر چند قسم اند و اختلاف احوال ایشان
در قوت و ضعف و شرف و خست و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و رحمت و قساوت
و حریت و مملوکیت بر حسب اختلاف مبادیست بحکم آنکه معلول مناسب علت تواند بودن
و این حالات ایشان را طبیعی است و ایشان در جوهریت مختلف افتاده اند و از این سبب است
که ایشان در اجرام و اضواء و ثبات و حرکات مختلف اند که جوهرشان در ذات اختلاف دارد
و اگر ایشان در جوهریت یکسان بودندی پس در این حالات نیز یکسان بودندی اکنون گوییم که

چون اختلاف معلوم شد بباید دانست که نفوس قوی شریف خیر حکیم رحیم معلول نفوس عالیتر
و بزرگتر و درخشنده‌تر کواکب اند از اجرام سماوی و نفس خسیس ضعیف جاهل شریر قاسی معلول
نفوس فروتر و حقیرتر و کوچکتر از سماویات چنانکه آن نفس مثلا که فایض شود
از نفس آفتاب بیک مناسبت اند با آن نفس که فایض شود از نفس ماه از بهر آنکه معلول مناسب
علت باشد و همچنین اعتبار می باید کرد در آن نفوس که فایض میشوند از نفوس کواکب ثابت
که در فلک البروج اند در عظم و لکن چه مبادی در کمالیت یکسان اند این احوال مختلف اند و این احوال
بعضی با بعضی مرکب میشود چنان باشد که قوی باشد و هم شریر و هم قاسی چون نفس ساحر و ضعیف
و خیر و رحیم هم می افتد چون بعضی زنان و قوی و خسیس و قاسی هم می افتد و حکیم و شریر و خسیس
نیز می باشد اما شریف و خسیس ممکن نباشد و نه ضعیف و شریف و نه قوی و جاهل کرم و صدق
از لوازم نفوس میباشد و قوت و شرف و حکمت و مقابلات آنها نفس انسان از طبیعی
و ممتنع الزوال است و خیریت و رحمت و حریت و مقابلات آنها نفس انسانی را اکتسابی
میباشد به تعالیم و عادات حاصل میشود چنانکه نفس خیر باشد که شریر گردد و رحیم قاسی
و قاسی رحیم و حر مملوک و مملوک حر بدانکه هر نفسی که این فضایل شش گانه که برشمردیم
در وی جمع باشند آن نفس نبوی باشد و این احوال که درین اقسام یاد کرده آمد در نفوس

متفاوت باشد تا بحدی که در فضایل بغایت کمال باشد چنانکه انبیای بزرگ و در رذیلت مقابل
آن چنانکه نفوس سخت ناقص ضعیف تا بحدی که نزدیک باشد بنفس بهیمی و حیوانی و این
فصل که ما یاد کردیم در احوال نفس انسانی در هیچ کتابی از کتب محققان حکما بدین شرح و بیان
نیست و لطیف‌ترین گفته دیگر نکرده اند و این کنایتست و خلاصه از احوال نفس که گفته آمد و بیشتر
از احوال عالم طبیعی که ایشان پوشیده داشته اند و باری تعالی داناتر است بهمه چیزها

فصل ششم در کیفیت استفادت نفس انسانی از عقل فعال در اکتساب صورت معقولات

چون نفس انسانی در ابتدای آفرینش و اتصال آن به بدن ساده میباشد و به تصور حقایق
معقولات منتقش میگردد بنقش ملکوت گوییم که آن صورت معقولات که در وی حاصل
می آید معلول بود و معلول مناسب علت بود و معلول جوهر است پس علت هم جوهر است
و هر جوهری یا جسم است یا نفس یا عقل و ممکن نیست که جسم سبب وجود چیزی باشد
که آن چیز نه جسم بود و نفس خود صورت معقولات ندارد پس بماند که این جوهر عقل تواند
بود و بدان سبب که نفس انسانی را از قوت بفعل می آرد فعال تواند بودن و آن عقل کره
قمر است که واهب صورت موجودات این عالم و تدبیر کننده عالم کون و فساد است بفرمان
باری تعالی و او فیض از حق تعالی میگیرد و می پذیرد بواسطه دیگر عقول که فرشتگان مقرب‌ترین اند

۱۸۱

پس بکمال رسانند نفس انسانی را بذات خود بسبب فایده دادن صورتهای معقولات مر اورا
تا بکمال رسد او نیست و بدین سبب عقل فعال گویند و لفظ آن روح که آلت نفس است
و فیلسوف که مستعد است بکمال رسانند ایشان مکمل بعرض باشند نفس انسانی را نه بذات
اکنون گوییم که تابش عقل فعال که بر نفس انسانی افتد تا او را مدرک همیکرداند و
بواسطه او صورت معقولات را ادراک همیکند چون تابش نور آفتابست که بصر
مدرک همیکند تا بواسطه او محسوسات جسمانی را ابصار همیکند و همچنانکه بصر
مدرک بقوتست و بواسطه نور آفتاب بفعل همی آید نفس ناطقه انسانی عاقل بقوتست و
بواسطه تابش نور عقل فعال بفعل می آید و عقل فعال و دیگر عقول بافاده این نور بخیل
نیستند و لفاضه این نور بر موجودات عالم روحانی و جسمانی یکسان است اند اما
قصوری که هست از قابلانست و مستعدانست و قصور ایشان نیز بسبب ترکیبات
این عالم کون و فسادست و بجد لوازم دیگر پس چون در ایشان که فیض از باری تعالی
می پذیرند و این نور بعاریت دارند این جود و این افاضه هست مبداء اول بجود و افاضت
اولیتر که آن نور مر او را ذاتیست و آن نور حقیقی که بحسب مرتبه نیست چون بسلسله
نظام بدین عالم جسمانی میرسد یکی از جسمانیات چون آفتاب که چنین نور میدهد بین

که چنین

که چندین چیز درین عالم کون و فساد پدید می آید تا هر یک از موجودات این عالم بیل حظ خویش
از وجود آن نور چه نصیب میگیرند و اگر صاحب بصیرتی درین یکمسئله تامل شافی بجای
آرد بسیار معانی مستور او را مکشوف شود و آیت ؛ الله نور السموات والارض مثل نوره
کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری توقد من
شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه
نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء ؛ حجتی برهانیست برین یکمسئله و این
آیت و این فصل مجال بسیار شرح و بیان دارد **فصل هفتم** در شناختن معاد
انسانی بدانکه حقیقت لذت و الم آنست که لذت دریافتن چیزی ملایمست و الم دریافتن
چیزی منافی هر قوتی از مدرکات لذتی و المیست بحسب آن قوت چنانکه لذت قوت
غضبی غلبه است و لذت قوت شهوانی ذوق و لذت قوت وهم رجا و لذت عقل علم
و غرض از استنباط صناعت منطق و شناختن علوم طبیعی و ریاضی آنست که معرفت
معاد نفس انسانی حاصل کند و بدانند که آمدن از کجاست و بازگشت بکجا و از حالت
بد که عبارتست از شقاوت و دوزخ روحانیست بحالت نیک چون رسانند که عبارت
از سعادت و بهشت جاودانیست اکنون چون حقیقت لذت و الم بدانستی بدانکه این

قوتها که جسمانیست بعد از فساد بدن باطل شوند و قوت عقل که نفس راست با نفس عاید همچون ماند

در معاد پس گوییم چون مدرکات در غایت انتباه باشد و ادراک و مدرکات سخت ملایم از جهت

رسیدن مدرک بکمال آن لذت قوی‌تر باشد و اگر بضد آن باشد الم سخت‌تر و ادراک عقل در غایت

انتباه است و مدرکات معقول در غایت ملایمت از جهت کمال و عدم ادراک هم در غایت منافات

بحکم آنکه در میان نفس و مدرکات او حجابی پیدا آید که از همه حجابها قوی‌تر بود اکنون گوییم که

حال مدرکات و مدرکات معلوم شد و نسبت میان ایشان حاصل آمد و بتحقیق گشت که ادراک

نفس لذتی خواهد بود یا المی گوییم نفس یا متعلق باشد ببدن یا مجرد اگر متعلق باشد از ادراک قا

بود از بهر آنکه مشغول باشد بچیزی که نه از ذات او بود و آن بدنست و همگی خویش صرف او

کند همچنانکه معشوق هست عاشق صرف کند در احوال خویش پس هرگاه که نفس بچیزی

مشغول شود از چیزی دیگر باز ماند و پیوسته کاری او از کاری باز میدارد و از بهر آن همت

نفس بمدرکات اشرف و معشوقات اعلی صرف نشود و همگی خویش با بدن داده باشد که این بدن

او را چون مالوفست و آن عالم در حق او چون معشوقی که مدرکات بفعل نباشد بلکه بقوت

و بیشتر نفوس را درین عالم حال چنین است که از لذت روحانی و حالت آنجهانی بیخبر باشند

الا آنکه مؤید شوند از باری تعالی بتایید الهی و فیض علوی چون انبیا علیهم السلام و محققان حکما

و اگر فروغ از آن عالم برین نفوس ضعیف تافتی که درین عالم اند هرگز باحوال بدنی و اشتغال بجهانی

مشغول نشدندی و این خوشیها و لذتهای ناقص جسمانی را سخت حقیر و ذلیل داشتندی

مگر آنچه ضروری بکار بایستی اما بسیار مصلحت عام در زیر این حکمتست و وجود نظام

بدین سبب حاصلست و از بهر آنست که باری تعالی میگوید: وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا

كَبِيرًا و جای دیگر میگوید: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ و پیغمبر صلی الله

علیه و آله و سلم میگوید ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر

فصل هشتم

در شناختن احوال نفوس در معاد بعد از مفارقت بدن بدانکه بیشتر غرض درین باب

شناختن این فصل است تا چون این حال مصور شود بتکمیل نفس مشغول شود که آن سبب

سعادت او خواهد بودن در معاد و شناختن این فصل از همه مهم‌ترست اکنون گوییم نفوس

مثال ماده ایست که مجرد باشد از صورت و او را دو روی است یکی با این بدن و یکی با آن عالم

که خاص اوست و همچنین او را کمالی و نقصانیست کمالش یا علمی است یا عملی اما علمی آنست که

منتقش شود بصورتهای جمله موجودات عالم روحانی و عالم جسمانی چنانکه در وجود

که ابتدای او شناختن باری تعالی است و بعد از آن جواهر روحانی نخستین که ایشان

فرشتگان مقرب‌اند یعنی عقول و آنگاه شناختن جواهر روحانی دوم که ایشان نیز فرشتگا

یعنی نفوس بعد از آن جواهر جسمانی سیوم مبین تا آنگاه که جمله موجودات برهان یقینی متصور
شود و نفس بعلم یقینی و عمل صالح با فرشتگان یکی گردد و مشابهت یابد بصورت عالم کلی
چنانکه خواجه سنایی گوید: تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک : برگ توتست
که گشتست بتدریج اطلس : اما عمل آنست که نفس مجرد شود از تن علایق بدنی تا هیچ
اثری از آثار بدنی در وی نماند که بوقت مفارقت او را از عالم سفلی جاذبه باشد و نیز متصل
بود بدین و او را لذات و آلام بدنی از خالی بحالتی بگرداند و متاع و طیبات دنیا او را
معزول کند اکنون بباید دانست که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از پنج اقسام که یاد
کردیم خالی نباشد و بیرون از پنج یا قسم دیگر هست گوییم که هر نفسی که بمعاد رسد یا ساده
باشد یا غیر ساده و ساده یا پاک باشد یا ناپاک و غیر ساده یا عالم بود یا ناعالم و هر یکی
از ایشان یا پاک بود یا ناپاک اما نفس ساده پاک چون نفوس اطفالست و نفوس ابلهان
از علم که ارواح ایشان از ابدان چون مفارقت افتد ساده باشند و ایشان را از ادراک
لذت باشد و نه از ادراک الم انهار آنکه ایشان را علت لذت و الم نباشد بحکم آنکه نه با آن عالم
علاقه دارند و نه با این عالم و از اینجاست که سید صلی الله علیه و آله میگوید : اکثر اهل الجنة
البله و الصبیان و در حق اطفال میگوید نفوس الاطفال بین الجنة و النار و نیز در سخن

حکای

بتراء

حکمای محقق آمده که البلاهة ادنی الی الخلاص من فطانة اما نفس ساده ناپاک از جهة آنکه
از عالم روحانی غافل و او را شوقی نباشد بمعشوق اعلی و او را از آن عالم جاذبه نبود و از جهة علاقه
بدن با این عالم جاذبه باشد بمعشوق بدن چون مفارقت کند مشتاق او بماند و حجاب میان او
و میان معشوق او پیدا شود و در العذاب العظیم بماند و از اینجاست که در بعض کلام مجید آمده
وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُءُوسِهِمْ عِندَ رَبِّهِمْ رَبَّنَا أَبْصَرْنَا وَسَمِعْنَا فَارْجِعْنَا نَعْمَلْ
صَالِحًا إِنَّا مُوقِنُونَ و لیکن این الم بتدریج برخیزد و بروزگار دراز منتفی شود تا آنگاه
که نفس بماند بر حالتی که نه لذتش باشد و نه الم و اما نفسی که ساده نباشد و پاک بود چون مفارقت
بدن کند بعالم عقل پیوندد و بجواهر روحانی که با ایشان مشابهتی دارد در کمالی که اینجا
حاصل کرده باشد و عمل صالح بیند که این چه لذت باشد و چه پادشاهی که و لذت آن من هیچ
لذتی و ملکی و پادشاهی نمیشناسم که ابد الابدین و دهر الداهرین در مطالعه حضرت
جنان ذات و جنان پادشاهی بدان عظمت و بها و کمال و جمال بماند که بکلیة البصر و
یک زمان از لذت منفصل نشود و اگر خواهم تا آن لذت روحانی را بدین لذات جسمانی
تفهیم کنم دشوار تر باشد الا با عارفی یا صاحب ذوقی و بصیرتی که او را این ذوق حاصل
شده باشد این حالت درین عالم تواند یافتن و بحقیقت ملک ابدی و نعیم سرمدی و لذت

جاودانی آنست و باری تبارک و تعالی چند جای در قرآن مجید یاد کرده است آنچه وقت را
حاضر بود مسامحه کرد و نیز لایق این مختصر آنست که بدان استشهاد کرده آید قال الله تعالی
فَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ
رَبُّكَ عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ و جای دیگر میفرماید كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي
عِلِّيِّينَ وَمَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ كِتَابٌ مَرْقُومٌ يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ و جای دیگر میفرماید
إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ و امثال این
در قرآن بسیار است و در زیر هر لفظی معانی و حکم فراوانست و جز راسخان در علم
و محققان در حکمت نشناسند پس چون این نفس مدبر بیچاره که او را درین عالم خاکی
و خاشاکدان بقهر آورده اند ممکن میباشد در حوالی که ببیند ملک و نعیم جاودانی
تواند رسیدن و او کمترین بنده ایست مر باری تبارک و تعالی را باضافه با دیگر فرشتگان
که بندگان ویند ببین که ملک و عظمت و جلال او که مبدء همه است و همه موجودات
صادر از فضل او بچه حد باشد بلکه آدمیان از ادراک آن عاجز بوده اند چنانکه العجز عن
درک الادراک ادراک از بیجاست و سخن نبی علیه الصلوة والسلام دلیلست برین یعنی
لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک و لمّا نفس کامل ناپاک چون مفارقت

کند

کند او را المی عظیم بدید آید یکی از جهت مبداء اول یکی از جهت بدن که هر دو معشوق
او باشند و با ایشان نرسد پس او در عذاب الیم بماند چندان اثر و هیات که از جهت این
عالم حاصل باشد بتدریج از وی بر میخیزد تا آنگاه که ازین عالم خلاص یابد و بلذت
روحانی رسد و قرآن مجید باین ناطقست وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ
حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا و جای دیگر میگوید إِنَّ اللَّهَ
لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ و شرک آن باشد که وحدانیت
او بیقین نداند چنانکه ما یاد کردیم و اندران بشک و شبهه باشد و نیز این سخن
دلیلست بر آنکه مؤمن فاسق در عذاب مخلد نماند و اما نفس ناتمام پاک و آن نفس ناقص
باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد چون مفارقت
کند آن شوق در وی بماند و بعشق اعلی نرسد و اتصال بدو نیابد المی عظیم هایل او را
بدید آید که ابد الآباد در وی بماند و او را از حالت طبیعی بگرداند و نعوذ بالله من تلک
الحالة اما آن المی که ازین عالم باشد نماند بحکم آنکه پاک بوده باشد و اما نفس کامل
ناپاک چون مفارقت کند چنان بود که یاد کردیم در حال نفس ناکامل پاک الا آنکه
الم این سخت‌تر و صعب‌تر باشد از بهر آنکه او را المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه

یاد کردیم اما آن الم که از جهة بدن بود بتدریج از وی منفسخ شود و درازی و کوتاهی زمان
بحسب شدت و ضعف علاقه بود پس چون المی که از جهة بدن عارض شده باشد زایل
گردد المی که از جهة نقصان بود عاید و هرگز بر نخیزد و در اینجاست که باری تعالی میفرماید
واما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفیر وشهیق خالدین فیها ما دامت السموات والارض
الا ما شاء ربک پس بر همه عاقلان واجبست که روی بشرایع الهی آرند و دست در معانی
حکمی زنند و ازین حالت بترسند که فردای روز قیامت فریادرسی نباشد و امروز ترک
این عالم طبیعت بگویند و همت از آن عالیتر دانند که در تحصیل خاک و سنگ و سفال
همه عمر بسر برند الا آنچه ضروری باشد و این روزی چند که اینجا موجود داشت غنیمت
شمرند و این جوهر علوی را که بدین شریفی بتو داده اند او را بعلم و عمل بدرجه فرشتگان
مقرب میتوانی رسانیدن و سعادت ابدی در حضرت سرمدی حاصل میتوانی کردن
چرا تربیت او بضد آن کنی و او را بدرجه خوک و سگ رسانی و از برای خوراکی و
پوششی و جایی که روزی چند بعاریت بنشینی این بیچاره را در شقاوت و هلاک ابدی
افکنی چرا فردای روز قیامت مر او را ندامتی نباشد و این حال روحانی معنوی مر نفس را
حاصل نیاید فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید **فصل** در شناختن

نبوات

نبوات و معجزات و کرامات و دانستن نفس قدسی نبوی که چگونه بود و وصول وحی و
کیفیت حال خواب و شناختن حال مغیبات و معرفت کهانت و آن شش فصل است
فصل اول در شناختن نفس قدسی نبوی که پیغمبر از آن بود و در مراتب
موجوده در سلسله نظام چگونه ممکن بود که باشد بباید دانست که ابتدای وجود
از مبدا اول است تعالی شانه پس جوهر روحانی نخستین پس جواهر روحانی دوم پس
اجرام سماوی که بدرجه هر چه عالیتر است بفیض نزدیکتر است و بمرتبه شریفتر
تا آنگاه که بفلک قمر رسد و بعد از آن وجود هیولاست که قبول صورتها کند و او
دو گونه است یکی آنکه قبول صورتهای سماویات کند و یکی آنکه قبول صورتهای کاین
و فاسد کند و اول صورتی که بدید آمد در عالم کون و فساد صورت عناصر باشد پس
بتدریج اندک اندک زیاده شود در قبول صورت و اول وجودی که در عالم عناصر پدید
آید ضعیفتر و خسیستر از آن بود که بعد از وی در وجود آید چنانکه نخست ماده پس
عناصر پس مرکبات جمادات و معدنیات پس نامیات یعنی نبات و حیوان و انسان
و فاضلترین و کاملترین ایشان در وجود نوع انسانست آنگاه دیگر حیوانات و فاضلترین
و کاملترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد یعنی صورت معقولات در وی

وبرهان یقینی حاصل شود وآنگاه او را عقل مستفاد خوانند وهیئات صالح واخلاق جمیل ۱۸۶
در وی پدید آید بتکرار افاعیل وتعود بعادات پسندیده تا آنگاه که یکی شود با عقول
مفارق وفاضلترین وکاملترین اینها آنست که بمرتبه نبوت رسد وخاصیتها در نفس
او پدید آید که آن نفوس دیگر را که گفتیم وشرح کردیم نباشد چنانکه سخن خدای
بگوش بشنود وفرشتگان را بچشم ببیند ووجود چنین شخصی در عالم جایزست ودر
بقای نوع انسانی واجبست **فصل دویم** در پیدا کردن آنکه نفوس قدسی صور
معقولات کلیات چگونه بفطرت دریابند که عبارت از آن وحی است چون این مقدمه
بشناختی در ترتیب وجود که ممکنست درین عالم وجود شخصی چنین مثل آن ماده
که قبول این صورت تواند کرد پس هم ممکن باشد که قوت نفس او بجایی رسد که بسبب
شدت اتصال بعالم عقلی وجواهر فرشتگان چنان شود که بزمانی سخت اندک چون
او را در تحصیل معقولات اندیشه افتد در هر مسئله او را حد وسطی پیش آید که بدان
سبب بر جمله معقولات کلیات بی معلم وکتاب مشتغل شود وقوت حدس او بحدی
بود که بی تفکر او را نباید کردن تا این مفهوم او را حاصل شود وچنان پندارد که مسائل
کسی در دل او می افکند ووجود این چنین شخص بس نادرست واو خلیفه خدای شود بر زمین

واین

۱۸۷ واین نفوس قدسی را درین سرحالاتست که قسم نظری وقسم عملی وآثار طبیعی گویند
ودر پیش بچند جای اصول آن یاد کردیم تفاوت می افتد وهست که در بعضی قوی تر
می باشد ودر بعضی کمتر وهست که بعضی با بعضی مرکب میشود اگر چه هم نفوس قدسی
بنوعی در کمال یکی باشند **فصل سیم** در دانستن مغیبات که چگونه دانند وحقیقت
حال خواب وحقیقت کهانت بباید دانست که در ذات عقول مفارق صور معقولات
کلیات حاصلست چنانکه چند جا یاد کردیم ودر ذات نفوس سماوی صور جزئیات
وحوادث که در زمان مستقبل در عالم کون وفساد پدید می آید حاصلست بسبب
پیوند ایشان با ماده چون این مقدمه را دانستی بدانکه نفس ناطقه انسانی معلول
نفس ناطقه سماویست چنانکه یاد کردیم وهر آینه معلول مناسب علت تواند بودن
وچون در ایشان صورت جزئیات کائنات فاسدات فیما مضی وما یستقبل من
الزمان حاصلست پس بسبب اتصال نفوس ارضی با آن نفوس وتناسب ایشان در جوهریت
وعلیت ومعلولیت ودیگر اسباب آن صورتها گاه گاه درینان نیز پدید آید چون
ایضا اسباب موانع برخیزد چنانکه مثلا دو آینه در برابر هم بدارند که منقش باشد بصورتها
ویکی ساده صیقلی آن صورتها از آینه منقش در ساده صیقلی پدید آید وخواب

دیدن آدمی و دریافتن حالاتی که در مستقبل زمان خواهد بود در بیداریست و لیکن بعضی را
شرحی بیشتر دهیم تا تصور بهتر توانی کرد گوییم که در حواس آدمی ظاهر و باطن شواغلند
مر نفس انسانی را از کار خویش بحکم آنکه کار او جولان کردنست در عالم روحانی و تصور
معقولات و در ابتدای کار از آنجا آمده است و اینجا غریب و بیگانه است پس چون حواس
معطل شوند او را منعی نکند با کار خویش پردازد صورتهای کاینات و حوادث که
درین عالم پدید خواهد آمدن تا جزئیات قدری از آن نفوس می پذیرد اما قوت متخیله
در عالم خواب هم در کار باشد عادت و جبلت او محاکاتست و تفصیل و ترکیب صورتها
از یکدیگر و بر یکدیگر پس چون نفس سخت قوی بود با او التفات نکند خواب را حاجت
نباشد بتعبیر همچنانکه خواهد بود نفس ببیند و اگر نفس ضعیف ببیند بکار آوردن
آن در ماند و آنچیز که دیده بود متخیله او بچیزی دیگر مانند کند چنانکه کار و عادت
اوست که او شیطان بزرگست پس آنگاه آن خواب را حاجت افتد بتعبیر پس نفوس
انبیا بسبب قوت نظری که در ایشانست و شدت اتصال با آن عالم آنچه دیگران در
خواب ببینند ایشان در بیداری توانند دید و دانستن غیبات هم ازینجاست و اما
دانستن حقیقت کهانت اگرچه نفوس کاهن را قبول جزئیات هم از عالم نفس است

اما از عالم نفس برتر نشوند و از عالم عقل قبول معقولات کلیات نتوانند و در نفس
ایشان استعداد نباشد و نیز آن خواص که در ذات نفوس نبوی حاصل بود چون
قوت و شرف و خیریت و حکمت و آنچه در پیش یاد کردیم در نفس کاهن هرگز نبود و نفس
کاهن هرگز بکمال و نیکبختی آنجهانی نتواند بود و نفس او در خود مزاج او افتاده بود سخت
ناقص و هرگز هیچ کاهن تمام بدن نبود و آن کهانت دانستن او را بسبب نقصان است
نه بسبب کمال و کمال نفس از کمال بدن باشد **فصل چهارم** در کیفیت معجزات و کرامات
چون قوتهای نفس قدسی نبوی در قسم نظری و قسم عملی بدانستی و بشناختی که قبول نفس
انسانی مر صورت معقولات را از عقل فعال و صورت جزئیات را از نفس فلکی
بر چند نوعست اکنون سخن در آثار طبیعی گوییم که اصل معجزات و کرامات است
گوییم چون در نفس انسانی صورتی پدید آمده باشد که از آن صورت اثر طبیعی در بدن
پیدا شود از حرارتی یا از حرکت بعضی اعضا مثلا از صورتی که غضب انگیزد بجنبد
در تن حرارتی و تغیر لونی پدید آید و صورت مشتهی انگیزد باشد که عضو خاص را
انتشاری بود و این همه آثار طبیعی است که از جوهر نفس است و اگرچه مفارقست در
بدن پدید می آید پس ممکن بود که چون نفس آدمی در شرف بغایت کمال رسد و بدین حد شود

برود وصورت دیکر حاصل آید واین آثار طبیعی که کفتیم درین عالم ظاهر کردد و
بوجود ایشان بسیار خیر ومصالح ونظام امور بدید آید وظلم وفساد وشر وناچیز
کردد واین اصلی است وقانونی مر دانستن معجزات انبیا وکرامات اولیا را ومن در عهد
خویش مانند این کرامات که منسوب باشد بنفوس اولیا وحکما بسیار دیده ام ومغیبات
بسیار شنیده ام وازین باب چند چیز دیکر مکشوف شود اکر درین معنی صاحب بصیرتی
تامل کند وتاثیر دعا هم ازینجاست وهمکی این احوال مستند است با خواست باری تعالی
وفیض او ونخستین اثر فیض با سمانها رسد انکاه بزمین اما بزمین اما بی زمان بود و
این آیة دلیلست براینکه انّما قولنا لشیءٍ اذا اردناه ان نقول له کن فیکون
وازین سبب است که وقت دعا دست بر آسمانها دارند ووجود جمله موجودات
سماوی وارضی از باری عز وشانه است واین فرشتکان وسایط اند وچون بندکان
فرمان بردار ند ونظر ومطالعه میکنند حضرت مقدس را ومنتظرند تا از انجا چه فرمان
رسد که بآن کار کنند وباسمانها وزمینها ایشان رسانند بحکم فرمان وطبیعی ومنجم
بیچاره خود ازین اصول خبر ندارند آن یکی احوال بطبیعت باز می بندد واین دیکر بنجوم
وهر دو از نهیان حو التکاهی بر ساختند واز آنحضرت مقدس بیخبرند بل نظر ایشان

۱۸۸ ودر قوت ونبوت که ما کفتیم از وی در عالم عنصر تاثیرها بدید آید وبالها وابرها وآثار
عجب در هوا پیدا کردد واکر هلاک قومی خواهد صاعقه واسباب آن بدید آید ونیز
در حیوانات ونباتات وجمادات بتاثیر نفس او افعالی بدید آید که مثل آن معهود
بشریت بیرون بود وما اینمعنی را شرح دهیم بدانکه موجوداتی که در عالم عناصر بدید
می آید از دو چیز حاصل میشوند یکی از هیولی ودیکر از صورت وهیولی ازین عالمست
وصورت از ان عالم از واهب الصور وهر آنچه درین عالم بود وانکاه بوجود آید
صورت از واهب الصور یافته باشد بحسب استعداد وعنایتی سماویات چنانکه
مثلاً بخار صورت باران وبرف وتکرک پذیرد وماده نبات وحیوان که صورت نبات
وحیوان پذیرد وبسیاری از حیوانات هستند که چون ماده ایشان قبول صورت
یافت ومستعد شد بی زمان در وجود می آید وخلق الساعة اینست اکنون کوییم
چون نفوس قدسی نبوی بدرجه کمال وقوت وشرف تا باین حد رسد که ما یاد کردیم
انکاه مناسب شود در جوهریت ومجاورت با آن نفوس وشدت اتصال بعالم ملکوت
ببعضی اثرها با ایشان مانند کردد تا آن قوت فاعلی که در ایشانست درین نفوس نیز
بدید آید وقوت انفعالی خود در ارضیات فاصل باشد بتاثیر ایشان صورت از هیولی

بعد

تا بدانجا خود نرسد و قضای ازلی علم سابق باری تعالی است که در ذات او حاصلست ۱۸۹
و آنرا ابتداء زمانی و منتهای زمانی نیست و نباشد و زمان و مکان از آنحضرت سخت
دورند و ایشان در عالم جسم و لوازم اویند و در وجود در افق اقصی افتاده اند باضافه
فصل بآن عالم و نیز هر موجودی که هست پرورده ذات احدند و هم اسیر و مجبور قدرتند
پنجم در ابتدا کردن بآنچه وجودی نبی ضرورتست درین عالم چون ایزد تعالی آدمی را
بیافرید و از میان دیگر حیوانات متمیز کردانید پس هر شخص را حاجتمند شخصی
دیگر کرد در میان نوع انسان بصناعات مدنی و اگر چنانچه یک شخص متفرد خواستی
تا جمله شغلها که او را ضرورتست کفایت کند بذات خویش بتنهای ممکن نشدی
و الا بمعاونت و معاضدت دیگری از نوع جنس خویش در هم نیفتادی چنانکه این
شخص مثلا از بهر دیگری نان بپزد و دیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند
و دیگری از بهر این دیگر آلات در هم آید تا با اجتماع و معاونت و مشارکت ایشان
کار جملگی بنظام بود پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند بترتیب شهرها و عقد مدینها
و قیام نمودن بشرایط و مصالح آنچه در بلاد و مدن بکار آید پس چون نظام بدین
سنن حاصل می آمد چاره نبود از وجود انسان و بقای نوع او و مشارکت بنی جنس

خویش

خویش و مشارکت تمام نمیشد الا بمعاملات میبایست که سنت و عدل میان خلق
مستمر و مستقیم شود پس حاجت بود بشخصی که نبی و ولی باشد هم از جنس بنی آدم
تا این سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی محو کند پس بوجود چنین
شخص حاجت بیشتر از آن بود که بوجود مژه چشم و موی ابرو و تقعیر زیر قدم و سرخی
لبها و اختلاف انگشتان و مانند آن که زیادتست در آفرینش و منافع آدمی و
چون حکمت الهی و قضای سابق بامثال آفرینش این زیادات همی رسید که بآن حاجتی نیست
بوجود چنین شخص که در عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند اولیست که برسد
و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینشهای ناضروری میکند زیادتر و کاملتر از آنست
که مصلحت بدین بزرگی فرو گذارد اکنون گوییم که وجود چنین شخص درین عالم ضروریست
و او را افضلها و خاصیتها است که دیگر اشخاص را آن نباشد و معجزاتیست صادر از وی که
دیگران از آن عاجز باشند و او خبر دهنده است از احوال غیب از نزدیک صانع واحد
عالم قادر خالق فاعل که علم سر و علانیه او راست و واجب چنان است که این صانع را طاعت
دارند و بندگی کنند و بر این جمله که این صاحب شرع نموده است و از نزدیک این صانع
بواسطه فرشته که او را جبرئیل خوانند و روح القدس گویند خبر باز داده است در

عبادات و دیگر احوال پیش گیرند و از ان اوامر شرعی نگذرند و روی بخدمت صانع آورند
و چنان دانند که این پادشاه تبارک و تعالی از ضمیر دل این بنده خبر میدارد و بدان آگاه
و داناست و او را در دانستن حاضر نکو داند از بهر آنکه این قصور که در علم ماست
در علم او نیست بحکم آنکه آفریننده اسباب و مسببات اوست و چون بر حال اشیا
واقف باشد بر حال مسببات اولیتر که واقف بود و قصور علم ما بسبب آنست که ما
در وجود نگریم تا از وجود مسببات بسبب رویم و علم او بخلاف اینست و مسببات را
وجود خود از وست پس ازین سبب ما عاجز و بیخبریم بقیاس با علم او و بهترین
دانایان پیغمبرانند و بهترین پیغمبران پیغمبران مرسلند و بهترین ایشان
اولوا العزم اند آنها که شریعت ایشان ببسیط زمین رسیده اند و بهترین اولو
العزم پیغمبر ماست صلوات الله وسلامه علیه و سید رسل و خاتم
النبیین است تا اینجا بیش احتمال نکند درین مختصر سخن گفتن در نبوات والحمد
لله رب العالمین **فصل ششم** بدانکه آنچه خلاصه و لب اسرار حکمتست
از مسایل علوم طبیعی و الهی بر سبیل اختصار درین رساله یاد کردیم و از عهد
یونان تا این غایت هیچکس از محققان حکما و راسخان در علم حکمت روا نداشته اند

که این

که این اسرار بر ملا افکند و غرض درین کتاب تنبیه و تشویق نفوس است و پیغمبر ما
صلی الله علیه و آله نهی کرده است از آنکه اسرار الهی مکشوف کردانند و در سخنان
حکما آمده که افشاء سر الربوبیة کفر و حکیم بزرگ و فیلسوف اعظم ارسطاطالیس
گفته است که حکما واجب چنان کردندی که حکمت الهی هرگز مکتوب و مسطور نکردندی

الا که از نفس بنفس شدی اما بشرط آنکه در منفعل استعدادی

حاصل بودی و این اشاعت و اذاعت در میان

حکما سخت محظورست خصوصا بر نامستعدان

وقنا الله و شر اینان تمت الرسالة

والصلوة علی خاتم الرسالة

تم تم



رسالة فی بیان حقایق الصنایع الکلیة والجزئیة وبیان مراتبها فی الشرف والخسة والحث علی تحصیلها من مخترعات السید الاجل میر ابو القاسم قدس سره

الحمد لله وبحول الله وبقوة الله تعالی وصلی الله علی النبی محمد وآله **وبعد** غرض ازین
رساله بیان حد صناعاتست و منفعت صناعت و اختلاف صنایع در منافع که متنوع
اختلاف مراتب صناعاتست و تحریص بر اقتناء صنایع هر کسی لایق باستعداد او و تحذیر
از صنایع کم نفع کم شرف و بیان آنکه صنایع متناهیند بالفعل و غیر متناهیند بالقوة و
بیان آنکه غایت بعضی صناعات موضوع صناعت دیگر میشود تا منتهی شود بصناعتی که غایت
ورای او نیست **در بیان حد صناعت** باید که پیشتر حد صناعت گفته شود که معرفت صناعت
بوجه هم کس را حاصلست که بفارسی دری پیشه گویند و پیشتر از آنکه حد صناعت گفته شود

معنی

معنی مفردات حد را بیان کنیم که معرفت مفرد مقدمست بر معرفت مرکب گوییم که قوت لفظ
مشترکست معانی بسیار دارد و مراد ما اینجا از قوت امریست مر شیء که بآن امر آن شیء فاعل شود
یا منفعل شود و مراد بفاعل آنست که اثری ازو ظاهر شود و بمنفعل آنکه آن اثر را قبول کند
پس فاعل و منفعل متحد در موضوع عند و مختلف در حد و مراد بلفظ امعان رسوخ و ثبوتست
و مراد بلفظ موضوع امریست مباین فاعل که فاعل اثبات امور ذاتیه او کند خواه در عمل
چون موضوع نجار که چوبست و نجار اثبات امور ذاتیه او کند که در بودن و پنجره بودنست
یا در علم مثل موضوعات علوم که ظاهرند و مراد از فکر صحیح آنست که با شعور باشد و
منافی غرض نباشد بلکه معاون باشد و مراد از غرض محدود الذات آنست که ابطال آن غرض
با آن غرض نسبت بفاعل یکی باشد چون معرفت هر یک از مفردات حد صناعت حاصل شد
حد صناعت کنیم و گوییم الصناعة قوة فاعلة بامعان فی موضوع مع فکر صحیح نحو غرض
من الاغراض محدود الذات پس درین حد قوت بمنزله جنس است که شامل قوت متعلم و عالمست
و بلفظ فاعله جدا شد از قوت متعلمان و بلفظ امعان جدا شد از قوتهای غیر راسخ که آنرا
احوال خوانند و بلفظ فی موضوع جدا شد از قوت ضحک و بکا که در انسان نه موضوع
مباین ندارند که غرض اثبات احوال ذاتی ایشان باشد و بلفظ مع فکر جدا شد از قوتهای

طبیعی چون قوت آتش بر احراق و بلفظ صحیح جدا شد از قوتهای مغالطین که منافی غرض است
و بلفظ نحو غرض من الاغراض محدود الذات جدا شد از قوتهای جبلی که غرض محدود الذات
ندارند چه طرفین مقابل نسبت با ایشان علی السویه است که اگر خصم را غرض اثبات است ایشان را
غرض سلب است و اگر خصم را غرض سلب است ایشان را قصد ایجاب است هذه حد مهیة الصناعة
و شرحها والحمد لله واهب العقل والحیوة باب در منفعت صنایع ایزد جل و علا
هر چیز را با کمالاتی که او را در اول خلقت ممکن بود با و اعطا کرد و آنچه او را بعد از خلق ممکن
بود و آن کمالاتیست که بحرکت و شوق چیز را حاصل شود اسباب آن کمالات دوم را بجهت
خلق کرد و بقران باین دو مرتبه اشاره کرده که والذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی
و مبداء این کمالات دوم طبیعیست یا حس یا عقل یا قوی و هر یک در کتب مذکور است
و بعضی از موجودات هست که مبداء اول دارد و بس و آن نباتست و بعضی هست که مبدأ
اول و دوم جمیع دارد و آن حیوانات غیر ناطقند و بعضی که هر سه مبدا که آن طبیعت و
حس و عقلست جمیع دارد و ملاک کار طبیعت و حس اگر برای نظام حال ذی حس و
ذی طبیعت و این خصوص جزئیست مغایرت را است با کل که مرتبه طبیعت و ثانیاً
نظام نوع ذی حس و ذی طبیعت و ثالثاً نظام کل را و این را سبب اتحاد عقلیست که هم

با یکدیگر است و این کتاب نه جای دراز کشیدن این سخنانست و ملاک کار عقل بر خلاف
اینست که کار اول عقل نظام کل را است و هیچ حال جزئیت و خصوص در غرض اول عقل
منظور نیست که عقل همه اشیاست و بهیچ چیزی دون چیزی مفرد نیست و باید که بدانند
که عقل همه اشیاست بفعل نه بقوت که آنچه همه اشیاست بقوت هیولاست نه عقل و غرض
ثانی عقل بالعرض نظام نوع ذی العقل را است و سیم غرض او نظام شخص ذی العقل را است
و نهایت شرف حس و طبیعت آنست که غرض سیم کار ایشان ملحوظ اول ایشان باشد و اینمرتبه
بامشارکت ایشانست با عقل که مرتبه اعلی علیین است و نهایت خست قوت عقلی آنست که
غرض سیم او غرض اول شود و اینمرتبه تنزلست بحس و مغایرت با همه که اسفل سافلین است
و با این سه مرتبه بسیاری جا بقران اشاره آمده السابقون و اصحاب الیمین و اصحاب
الشمال و بجمیع این سه قوت انسان از میانه موجودات مخصوص است و بحقیقت
صورت خاص او عقلست و گفتیم که غرض اول از کار عقل نظام کلست و دوم نظام نوع
و سیم نظام شخص و نه نظام شخص انسان و نه نوع انسان و نه کل بی اجتماع صورت نبندد
چه اگر شخص نباشد نوع نباشد و اگر نوع نباشد جزوی از کل نباشد کل بر نظام خود نباشد و شخص
انسانی بی معاونت ابنای نوع و جنس خود محال الوجود باشد زیرا که هر یک از اشخاص انسان

محتاجند بطعام و شراب و لباس و غذا و خانه که تحصیل هر یک ناچار است و تحصیل هر یک را
جیرم
یا ولت باید اولا و ثانیا و ثالثا و همچنین تا بعمل طبیعت رسد مثلا در نان خوردن محتا
بنان پز و نان پز محتاجست بهیزم کش و آردکن و هر یک محتاجند بعاونان مثلا آردکن
محتاجست بمزارع و مزارع محتاجست بالات حرث مانند بیل و محراث و غیر آن که آهنگر
سازد و غرض ازین کتاب این نیست که چه صناعت بچه محتاجست و صنایع چندست
پس درست شد که حفظ هر شخص محتاج بمعاون بسیار است که بی معاونت آنها نظام
حال آن شخص صورت نه بندد و چون هیچ شخصی از انسان نباشد انسان نباشد و چون
نوع انسان نباشد نظام کل مختل باشد و مکان نبیند که شخص علت نوع است و نوع علت
نظام کل که این دلیل که گفتیم برهان انیست که از حس که ما اقربست با بعد استدلال کنیم
و برهان لمی اینست که گوییم چون باید کل بر نظام خود باشد بعلت نظام کل که عقلست باید
که نوع انسان موجود شود و چون نوع موجود شود باید شخص انسانی بر جهت ممکن موجود
شود پس در حقیقت عقل سبب نوع است و نوع سبب شخص که صناعات و صاحبان
آن صناعت مثل آن کارکنان اند که مثل زدیم چه هر یک ازین کارکنان موضوع خاص
دانند که آن را بر داشته نان پز را مثلا و در آرد صورت احداث میکند که صورت تابیست

بتقوت

بتقوت فاعل راسخ در وی که آن معرفت بنان پزی که از فکر صحیح صادر شده که با شعور است
و منافی نظام کل نیست بلکه موافق نظام کلست و غرض محمود آرد که آن تغذیست
با آن نان پس درست کردیم نفع و ضرورت براه عقل و حس والسلام علی من اتبع الهدی
باب بیست در حث بر تحصیل صنایع و ذم اهل بطالت بباید دانست که
حث بمعنی ترغیب و تحریص است
انسان عالم صغیرست و عالم انسان کبیر و این نه جای بیان کردن این سخنست و چنانکه
در انسان همه اعضا احتیاج بیکدیگر دارند و هیچ عضو معطل نیست که اگر یک عضو کار
خاص خود نکند عمل سایر اعضا باطل باشد یا ناقص یا بعضی باطل و بعضی ناقص و هرگاه که
چنین باشد خلل بحال شخص راه یابد پس در معالجه کوشد و آن را بقدر امکان علاج
نماید و اگر علاج نپذیرد آن عضو را قطع باشد و در اعداد معدومات همچنین باشد
همچنین هر شخص در عالم که انسان کبیرست بمنزله عضویست خاص که کاری راست
پس اگر کار نکند بمنزله عضو فاسد باشد و خلل بکل عالم راه یابد پس انسان کبیر که عالمست
بعقل کل آن فساد دریابد و در اصلاح آن کوشد یا بقطع آن عضو اگر فاسد ست در
غایت فساد و فساد مسریست مثل عضو خوره دار یا باصلاح آوردن بدارو های
مولم چنانکه بداغ کردن و رگ زدن و دارو های تلخ دادن یا بعدم التفات بحال آن و

بیقدر داشتن چنانکه چشم کور و گوش کر یا مثل موی که در بدن است نه زینت راست و نه قوت
مثال اول ملحدان که بابطال و تعطیل و اباحت گرایند و مدبر کلی در استیصال ایشان بقوت
ملوک و مجتهدان که دو عضو شریفند از اعضای عالم بزرگ استیصال ایشان کند و مثال
دوم بطالان و فاسقان که بکار خود مشغول نباشند و بضرب و تادیب ملوک و مفتیان بصلاح
آیند و عادت ضرب و تادیب اگر از عصیان کنند و آخر الامر بقطع و قتل چون جحود بنهایت
رسد و بمرتبهٔ اول رسند و مثال سیم عاجزان و کوران و مزمنان و ابلهان که هیچ کار را
نشایند و نه صلاح از ایشان آید و نه فساد و بی حظ باشند از نعیم دنیا خوار و ذلیل باشند
که مدبر کلی بقدر سعی در دنیا و آخرت مزد دهد و لیس للانسان الا ما سعی مثال چهارم
مثال قلندران و عالم گردان و بی آشنایان که هیچ کار نکنند و بمنزلهٔ موی بغل و زهار باشند
بیقدر و عزت و گاه باشد که در بعضی شرایع و ازمان قطع و قتل ایشان واجب شود
بمنزلهٔ ستردن موی و حکیمان و دانایان ثواب و عقاب را ازینجا و بدین جهت واجب شمرند
که سخط و رضای ایزد تعالی در حقیقت نه انتقامست و نه مکافات که ازینها مستغنی و
مبراست بلکه عدالتست و تقویم چنانکه افلاطین گوید خلق الله العالم و رتبه ترتیبا
عقلیا فمن خالف ما رتبه فقد عانده و من عانده فقد استحق التقویم و التقویم هو العقوبة

و اگر

و اگر درین باب استقصا رود از غرض این کتاب بیرون رود پس بر کافه واجبست که هر کس
بقدر استعداد در رضای حق کوشد که نظام کل و نوع و شخص در آنست و هر که نه چنین کند
مستحق سخط و عقوبت ایزد تعالی باشد چنانکه گفتیم و ابو الفرج آورده است که حکمای قدیم
در هیاکل و مساجد خود در آن زمان که صور و تماثیل در شرایع مستعمل بوده صورت
عطارد که صاحب صناعات و آلاتست و صورت بخت و اتفاق که صاحب بطالت و تعطیل است
کشیده بودند و بخت بصورت زنی کور بود بر کوی غلطان نشسته و سکان کشتی در دست
و عطارد بصورت جوانی بود خوش روی و تیز بین بر سنگ چهار گوشه که مکعب گویند نشسته
و بخت را بصورت زنی کرده اند نادانی و سفاهتش را و او را کور نموده اند اختلال فعلش را
و او را بر کوی غلطان نموده اند بی ثباتی او را و سکان کشتی را که بدست او داده اند مثل
زده اند بر مثل کسانی که کار خود با بخت گذارند و در معرض هلاکت و هول که کسی را که
کور کشتیبان باشد بر کوی غلطان نشسته چگونه سلامت یابد و اگر بندرت سلامت یابد
عار کشتیبانی آن او را بس و عطارد که صاحب صناعاتست بصورت جوانی خوش رو کرده اند
که دلیل بر خوشی عیش و امید هر صانع و تیزبینی او را دلیل کرده اند بر آنکه احوال ایشان
از روی بصیرتست و عاقبت را دیده اند و سنگ مکعب که در زیر اوست دلیل ثبات کار

وغل است همین قدر بیان کافیست در حث بر صنایع و مذهب بطالت باب
در بیان اختلاف صنایع در شرف و خست که موجب شرف و خست صانعان است و بعضی از
صنایع نافع ضروری‌اند و بعضی نافع غیر ضروری و بعضی خیر بالذات و بعضی خیر بالعرض و مراد
بنافع آنست که مؤدی باشد بخیر و بضروری آنکه سلوک راه خیر بی آن میسر نشود و مراد در بخیر
بخیر مطلق آنست که غایت او بی‌واسطه نوع انسان باشد و بخیر بالعرض آنکه غایت صناعتی باشد
و نافع آنکه خادم صناعتی دیگر و بوجهی دیگر بعضی از صنایع کثیر النفع‌اند و بعضی قلیل
النفع و بعضی متمم فعل طبیعت‌اند و بعضی مزین و این اقسام متداخل‌اند مثال اول آهنگری
دوم کازری سیم پیغمبری و خلیفتی و فیلسوفی چهارم کاتبی و خیاطی و برزگری که
آهنگر خادم ایشانست و ایشان خادم صنایع دیگر بعموم یا بخصوص و مثال پنجم آهنگری
که سایر صنایع با آن محتاج‌اند از طریق خدمت نه ریاست و ایزد تعالی بموضوع آن بر خلق
منت نهاده در کتاب خود و آن بمنزله هیولا است سایر صنایع را و مثال ششم صیادی
و مارگیری و امثال آن و نباید دانست که غرض از این کتاب تعداد صنایع نیست و هر یک
از اینها امثالی کافیست هرچند صناعت نباید در هر مرتبه شریک کند و مثال هفتم طبیبی
و بیطاری و مزارعی و مثال هشتم صباغی و نقاشی و گفتیم که غرض از صنایع انتظام کلی است

که خیر

که خیر بالذات و صناعتی که موضوع او کلیت بغا مربیت و صناعتی که خادم کلیت
آهنگری چنانکه گفتیم و صناعت اول رئیس مطلقست بر صنایع و خیر بالذات و دوم
خادم کل و نافع بالذات و ایزد تعالی بدین دو مرتبه و باینکه غرض از ارسال نظام کل نبی
نوع است و بکثرت نفع آهن در کتاب خود اشاره کرده که ولقد ارسلنا رسلنا
بالبینات و انزلنا معهم الکتاب والمیزان لیقوم الناس بالقسط و انزلنا الحدید فیه
بأس شدید و منافع للناس الآیة والله تعالی اعلم بتأویله والراسخون فی العلم و سایر
صنایع متوسط‌اند میان نفع و ضر و کثرت و قلت نفع و ضر و اشرف صنایع صنعت صاحب
شریعتانست چنانکه گفتیم و اخس صنایع صنعت نافع غیر ضروری قلیل النفع والخیر است
و بسیار صنایع متوسط‌اند در شرف و خست بحسب قرب و بعد طرفین و نباید دانست
که در عرف عام لفظ صناعت را بر غیر این که ما حد کردیم اطلاق کنند و اولی آنست که
حد صناعت کنیم حد عام و تقسیم مستوفی و خطا و صواب صانعان و شرف و خست
ایشان بر وجهی عامتر معلوم کنیم بقدر طاقت خود و احتمال این کتاب انشاء الله تعالی
باب ج در حد صناعت بمعنی اعم لفظ صناعت را اطلاق عامتر کنند بر هر قوت
فاعله در موضوع خاص بواسطه غرضی از اغراض و موضوع در صناعت یا طبیعی یا کلی

یا جزئی و غرض دهر یک یا صلاح موضوع بود یا فساد یا نه صلاح و نه فساد و صناعت
باین معنی و باین قسمت شش قسم شود اول اینکه موضوع کلی بود و غرض فاعل صلاح موضوع
بود مثل پیغمبری و امامی و مجتهدی و فیلسوفی و قسم دوم انکه موضوع کلی بود و غرض فاعل
فساد موضوع و این پیشه ملحدان و اباحیان و خلفای جور و مبتدعان و سوفسطائیان است
که غرض اینها هدم قواعد نبوت و خلافت و اجتهاد و فلسفه است که نظام کلی بر اینها است
و قسم سیم انکه موضوع جزئی بود و غرض فاعل صلاح باشد مثل طبیبی و چهارم انکه
موضوع جزئی بود و غرض فاعل افساد مثل کسانی که زهرها و داروهای قتاله کیرند پنجم انکه موضوع کلی
بود و غرض نه صلاح باشد و نه فساد مثل سنتهای کلی که ملکان نهند که غرض ایشان
دران نه صلاح کل باشد و نه فساد که غرض ایشان دران صلاح خود باشد خواه موافق
افتد با نظام کلی خواه مخالف ششم انکه موضوع جزئی باشد و غرض نه صلاح بود
و نه فساد چون سنتهای که صاحبان ریاست جزئی نهند بواسطه صلاح خود و اشرف
بنی نوع انسان صاحبان صناعت اول اند و اخس صاحبان صنعت دوم که ضد ایشان اند
و تالی در شرف با قسم اول قسم سیم و تالی در خست با قسم دوم قسم چهارم و چون قسمین
اخرین را غرض صلاح حال خود است و صلاح و فساد شرکا دران منظور نیست

و اگر

و اگر غرض در حرفت و صناعت عوام را اینست اولی آنست که آن دو قسم را در باب علیحده
ذکر کنیم **باب در بیان قسم پنجم و ششم** از صناعات یعنی اهم آنان که غرض ایشان
در صناعات صلاح حال خود است و اصلا صلاح و فساد شرکا دران منظور نیست
بر سه قسم اند **اول** انکه صنعتی نهند و غرض ایشان دران صلاح خود باشد اما
صلاح شرکا نیز دران باشد هر چند غرض صانع آن نباشد **دوم** انکه فساد مطلق
رساند هر چند غرض صانع آن نباشد **سیم** انکه گاه صلاح رساند و گاه فساد و قسم
اول ازین سه بقسم اول و سیم ملحق شود و قسم دوم بقسم دوم و چهارم و قسم سیم
هر گاه شروط صلاح دران باشد مثل قسم اول این سه قسم است و اگر شروط فساد
مثل قسم دوم قسم اول ازین گروه بمنزله بهایم اند از گاو و گوسفند و غیر اینها که غرض
ایشان از خوردن و آشامیدن صلاح خود است و حسب الشهوه خود کنند اما
بالعرض بمردم نفع دهند از شیر و گوشت و زراعت و بار و اگر نخورند و نیاشامند
آن نفعها نرسد پس ایشان را بمنزله بهایم انسی باید داشت دوم بمنزله سباع اند
که هر چند قوی تر گردند ضرر رسانند و غرض ایشان حسب الشهوه باشد و کار ایشان
ضرر حیوانات است ایشان را بمنزله سباع باید داشت به بند و قتل مثل دزدان و

عیاران **وسیم** بمنزلهٔ بوزینگان اند و طوطیان و بزان و سگان بازیگر که غرض ایشان
در آن بازی و حرف صلاح خود است و بواسطهٔ نفعی که از صاحبان بدیشان رسد یا بیم
صاحب آن کارها کنند که گاه از آن نفع رسد و گاه ضرر مثل بازیگران و حقه‌بازان و
اصحاب اساطیر و اهل مضحکه و ملعبه که گاه از ایشان اهل مدن را نفع رسد و آن وقتی
بود که شرایط ضروری اهل مدن جمع آمده باشد و از کار خود ایشان را ملالت پیدا
شده باشد و وقت عطلت اهل مدن آمده باشد مثل عیدها و روزهایی که کار در آن
عادت نباشد در مدن بنا بر عادتها و شریعتهای اهل مدن یا اواخر روزها که بکار
مشغول نباشند در آن وقت عمل آن صنایع نفع دهد که نشاطی در اهل مدن از دیدن
و شنیدن ملعبه و مضحکه و افسانه پیدا شود و دفع ملال ایشان کرده و قوای فاعله
در ایشان قوی گردد و این بمنزلهٔ تیز کردن ادوات است و اگر این شرایط مفقود باشد
ضرر رسانند و این سخن بر ظاهر عقل است و این خرافات مطلقا در اکثر شرایع منهی است
و نظام کل اصحاب شرایع هجر داده‌اند چنانکه بیان کنیم در فرق میان ایشان و فلاسفه
ان شاء الله تعالی و اصحاب این صناعات بمنزلهٔ جانوران بازیگر و سخن‌گو باید داشت
که دیدن و داشتن ایشان بندرت گاه گاه **باب** قسمی عام مستوفی

صناعت

صناعت بطریقی عام و این قسمت دوازده است و بوجهی دیگر موضوع در صناعت
کلیست یا جزوی و بحث در هر یک و غرض یا علمست و عمل باهم یا عملست و بس یا علمست و بس
و در هر یک صلاح موضوع تابع غرضست یا فساد و این دوازده قسمست **قسم اول**
موضوع کلی و بحث متعلق بعلم و عمل و صلاح در هر دو تابع غرض **قسم دوم** موضوع
کلی و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع غرض **قسم سیم** موضوع کلی و بحث متعلق بعلم
تنها و صلاح تابع **قسم چهارم** موضوع کلی و بحث متعلق بعلم تنها و فساد تابع
قسم پنجم موضوع کلی و بحث متعلق بعمل تنها و صلاح تابع **قسم ششم** موضوع کلی و بحث
متعلق بعمل تنها و فساد تابع **قسم هفتم** موضوع جزوی و بحث متعلق بعلم و عمل و
صلاح تابع **قسم هشتم** موضوع جزوی و بحث متعلق بعلم و عمل و فساد تابع **قسم نهم**
موضوع جزوی و بحث متعلق بعلم تنها و صلاح تابع **قسم دهم** موضوع جزوی و بحث
متعلق بعلم تنها و فساد تابع **قسم یازدهم** موضوع و بحث متعلق بعمل تنها و صلاح
تابع **قسم دوازدهم** موضوع جزوی و بحث متعلق بعمل تنها و فساد تابع **باب**
اند قسم اول که پیشهٔ انبیا و ائمه و فلاسفه است و شریفترین پیشهاست که عموم
نفع بحسب عموم موضوع و عموم علم و عموم عمل جمیع دارد و اصحاب این پیشه در کل

۱۹۸

عالم بمنزله ملائکه اند که محض خیرند و در عالم جسمانی بمنزله ماه و آفتاب‌اند که انتظام عالم
جسمانی بدیشان است و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشان‌اند که ریاست کل حیوانات
ایشان راست و در تدبیر معاملات مدن بمنزله نوامیس اند که بوجود ایشان عدل
در معاملات صورت بندد و ملوک بالطبع ایشان‌اند که از پادشاهی هرگز معزول
نگردند و نفس و عقل کل‌اند که نظام عالم بدیشان است و طبیب کل‌اند و شریعت دوای کل‌اند
و ضرری که از شریعت رسد بگروهی که مرتد و ملحد را یا نکث بیعت و خروج را که صاحبان
پیشه دوم‌اند از این دوازده که برشمردیم جهت مداوات کل است و همچنین رجم زانی
و حدود که بر فساق اجرا کنند مداوات کل راست و اینها چنین اند که طبیب شخصی را
رگ زدن فرماید و حجامت کردن و داغ نهادن و داروی تلخ خوردن که اذیت
بموضع رگ و حجامت و داغ و ذایقه رسد و صلاح کل بدن در آن باشد و اگر چنان
نکند اذیت و بلا بهمه بدن رسد و کثرت و قلت قتل و حدود بقدر انحراف کل است
از عدل که صحت کل است و چون قدر انحراف بسیار باشد اصحاب شرایع بکثرت
قتل مصیب و ممدوح باشند و اگر نکنند مخطی باشند و خطا بر ایشان جایز
نیست و آنچنان باشد که طبیب جاهل که از طبابت بنام بسند کند شخصی بیمار را

مداوات

مداوات نفرماید و اگر بفرماید بقدر انحراف مزاج نفرماید که اذیت بعضوی برسد و
باین خطا همه اعضا در اذیت افتند و هلاک شوند و همان عضو مجروح نیز و اما طبیب
عالم این نکند و بقدر انحراف مزاج مداوات فرماید بلکه عضو خورده دار را قطع فرماید
که صلاح کل شخص بیند نه جزو شخص را و صلاح جزو شریف را بیند نه جزو خسیس را فکیف
که در ابقای آن عضو بدان عضو همان ضرر مجروح نیز رسد یا ضرر بسایر اعضا یا عضوی
دیگر و از اینجاست که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام آن ده هزار کس را بدست خود
کشت و آن ده هزار دیگر را فرمود کشتن و باین و امثال این بر همه امت فضیلت یافت
هر چند حسن بصری و امثال او و غرض را بیشتر غماز کردندی که حسن که غماز کردی
صلاح خود و تن آسانی را کردی و صلاح عضو ضعیف غایت عمل او بود و لنفسه
آن عمل کرد و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که آن ده هزار کس را کشتن فرمود و
کشت صلاح کل را کرد و اگر در اصلاح جزوی ثوابست در اصلاح کل چه مقدار
ثوابست و اگر براه داشتن یک کس خوبست براه آوردن عالمی چگونه باشد
فکیف که غرض از غماز حسن بصری و امثال او صلاح خودشان بود و صلاح دیگر
منظور نداشتند و فساد تابع این غرض بود و این مذموم است چنانکه بیان کردیم

وغرض امیرالمؤمنین علیه السلام صلاح کل بود و هیچ نفع و ضرر خود را منظور نداشت
بلکه اذیت و آزار بدو رسیدی و همیشه خود را در معرض قتل انداختی صلاح کل را تا آیه
آمد که و من الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله فشتان ما بین البرین
فی العمل و آنچه اصحاب شرایع از عبادات فرمایند از روزه و نماز و غیر آن بمنزله
احتما و ریاضتست که طبیبان مریض را فرمایند پس بر بیاناتی که کردیم ثابت
شد که اشرف خلق خدای در زمین ایشانند و چون موضوع عمل ایشان کلست
ایزد تعالی بعضی چیزها بر ایشان مباح کرد که بر سایر مردم مباح نیست که آن کار
جزئی بود و اگر بدان مشغول شدندی کلی فوت شدی چنانکه جنب در مسجد پیغمبر
صلی الله علیه و آله در آمدن که حرام بود بر همه الا بر پیغمبر صلی الله علیه و آله و بر
امیرالمؤمنین علیه السلام و این حدیث مشهور از آنکه گاه بود که بمشغول شدن
ایشان بغسل که امر جزئیست چندین هزار کار کلی فوت شدی که کار عالمی بدیشان بود
از اینست که رسول صلی الله علیه و آله فرمود نوم العالم خیر من عبادة الجاهل که عالم
که خواب کند تقویت قوی را کند تا نشاطی در قوت علم و عملش پیدا آید و از آن ده هزار
نفع بخلایق رسد و از عبادت جاهل هیچ نفع غیر را نرسد و چون جاهلست بخود هم

ضررها

ضررها رسد و از غایت مطلوب خود باز ماند که در وقتی که خواب ضروری باشد اگر
سنن و نوافل بجای آورد بیمار شود و از عبادت مفروضه باز ماند پس انبیا را
رسد که بدانچه فرمایند خود عمل نکنند که بر ایشان کاری دیگر واجب و اینست
که مجتهدان اگر بسنن و نوافل مشغول شوند آن ثواب ندارند که بعلم و عملشان
از عمل افضلست که بعلمشان عالمی بصلاح آید و بعمل صلاح خودشان باشد مگر
عملی که متعلق بکل باشد چنانکه اعمال انبیا و ائمه علیهم السلام و چون درین کتاب
چند جا فلاسفه را در تعالی مرتبه انبیا ذکر کردیم که موضوع و غرضشان واحدست
واجب بود که فرق میان ایشان کنیم تا دفع شبهها شود

باب اندر فرق

میان انبیا و فلاسفه فلاسفه در علم و عمل گاه گاه خطا کنند و انبیا در علم و عمل
خطا نکنند و فلاسفه را طریق بعلم و عمل بفکر باشد و انبیا را بوحی و الهام و چیزها را
نه بفکر دانند که آنچه نظری فلاسفه است ایشان را اولیست و از اینست که ایشان خطا
نکنند که خطا در اولیات نیفتد و در نظریات افتد و اولیات آن قضایا نیست
که در اثبات محمول مر موضوع را محتاج بمتوسطی نباشند که بنور عقل
دانند و هرچند نور عقل بیشتر این عزیزتر بیشتر و در انبیا قوت عقلی بنهایتست

ازان در هیچ علم محتاج بمتوسطی نیستند و میان ایشان و فرشتگان حجابی نیست
و اینکه گاه ایشان را وحی آید و گاه نیاید از توجه و عدم توجه بفرشتگان است
که گاه مفید پایین باشند و گاه مستفید بالا و چون بیکی مشغول باشند از دیگری
مشغول شوند و گاه متوجه شهوت و غضب ضروری در معاش و معاد شوند و
گاه متوجه قوت عقلی و قوت عقلی در ایشان چنان قوی باشد که دو حس شریف یعنی
سمع و بصر ازو منفعل شوند و محسوس معقول ایشان شود که از عقل بحس خبر
دهند و فلاسفه را این قوت نباشد که از عقل بحس خبر دهند و غایت علم ایشان آنست
که از حس بعقل رسند و از عقل بحس باز گشت نتوانند کرد در جزئیات که خواص
ایشان از قوت نفس است که بی متوسطی از عقل قبول کنند و چون فلاسفه بنهایت رسند
این نهایت مبدأ نبوت باشد و این مرتبه پیامبران غیر مرسل است چنانکه لقمان حکیم را
بود و ارسطوطالیس را که حکایت کنند که ارسطوطالیس را عمرو عاص پیش رسول
صلی الله علیه و آله بدی نام برد رسول صلی الله علیه و آله بر آشفت و گفت مه یا عمرو
عاص ان ارسطاطالیس کان نبیا فجهله قومه و با اینهمه ایشان از نبی حقیقی تشا بل
خوانند آن فرقها که گفتیم و خواهیم گفت رسول صلی الله علیه و آله نبوت بمجاز

ولعت

ولعت بر ارسطاطالیس اطلاق کرد که در علم باین مرتبه رسید اما طریق مختلف است
که آن بفکر است و این بی فکر آن از خطا مصون نیست و این بی خطاست و فرقهای
دیگر هست که بیان کنیم انشاء الله تعالی و محض شرکت در علم و عمل با انبیا کافی نیست
در نبوت و لهذا امامان علیهم السلام که علم و عمل انبیا داشتند نبی نخواندند که این
بتوسط است و آن بی توسط و این ایزد تعالی لقمان را بالحکمت یاد کرد نه بنبوت و فرق
دیگر آنست که نبوت و امامت مکتسب نشود و این بسعی و آن بعزیزت و انبیا و ائمه
علیهم السلام سخن در علوم نظری مطلق راندند و حال مبداء و معاد را بخصوص
نگویند و اگر گویند بمجاز و تمثیل گویند تفهیم جمهور را و بتحقیق از ان چیزی دیگر
خواهند مثل یَدُ اللهِ فَوْقَ اَیْدِیهِمْ و یَأتِی رَبُّکَ فِی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ و آن ده آیت است
دیگر که بقرآن متشابه هست و بظاهر تشبیه است و غیر ازین آیتهای دیگر هست
در کلام خدای تعالی که همه متشابه است که دانایان دانند و بر ظاهر حمل نتوان کرد
مخالفت عقل را و اینها از آنست که خطاب ایشان با جمهور است و سخن انبیا چنان
باید که همه را نفع دهد چنانچه پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده که نحن معاشر الانبیاء
امرنا ان نکلم الناس علی قدر عقولهم و نگفت نحن معاشر الناس که همه مردم بخطاب

جمهور مامور نیستند و فلاسفه در علوم نظری سخن بخصوص گویند و بتحقیق اطلاق کنند ۲۱
که سخن ایشان با جمهور نیست بلکه با طایفهٔ خاص است که این سخنان فهمند و با سایر
مردمان سخن نگویند و اگر گویند در عمل گویند نه در علم و در علوم متعلق بعمل کار بر خلاف
اینست که فلاسفه در حکمت عملی سخن بخصوص نرانند و مطلق گویند و تغیر ازمنه را
که باعث تغیر اعمالست و قدر انحراف کل از عدل که صحت کلست که با زمان مختلف شوند ندانند
و حکم عملرا در همه وقت یکی گویند و این از نقص فلاسفه است از درجهٔ نبوت و انبیا
علیهم السلام کلام درین علم بخصوص رانند که بقوت وحی دانند قدر انحراف را که ایشان
طبیب کلند چنانکه طبیب در همه وقت یکشخص را بیک تدبیر نفرماید که در وقت صحت را
چیزها فرماید از خوردن و آشامیدن و حرکت و سکون و نوم و یقظه و غیرها و در وقت
بیماری چیزها فرماید بر خلاف اینها اگر حرارت غالبست سردی در همه تدبیر فرماید و اگر
برودت غالبست گرمی و اگر امتلا غالب استفراغ غالب خوردن و تقویت و همچنین تدبیرهای
مختلف در کمیت و کیفیت بقدر اختلاف کمیت و کیفیت انحراف مزاج از صحت فرماید
ایشان نیز کل را همه وقت یکچیز نفرمایند که وقتی که کل بصلاح باشد چیزها فرماید
حفظ آنرا و این آنست که فلاسفه دانند و گویند و حکمت عملی نام کنند و گاهی که کل منحرف

شود

شود بطرفی کارهای دیگر فرمایند بقدر کمیت و کیفیت انحراف و اینها را فلاسفه
نتوانند دانست و انبیا دانند و علت اختلاف شرایع در ازمنه اینست و جماعتی که در
شریعت لاحق بر شریعت سابق باشند بر خطا باشند که متابعت طبیب کل نکنند
و گویند مثلا که موسی علیه السلام باطل نگفت که پیغمبر بود چون حق گفت و بشریعت
او مامور بودیم چرا باطل گشت و منتهی و این ندانند که اگر موسی علیه السلم این زمانرا
دریافتی همان فرمودی که محمد صلی الله علیه و آله فرماید که صواب درین وقت
اینست و در آنوقت آن و ازینست که رسول صلی الله علیه و آله که فرماید لو کان
موسی حیاً للزمه اتباع دینی و روا باشد که انبیا در علم متعلق سخن بر خصوص
و حقیقت گویند و در اول و ابد و خطای باطنیان و ظاهریان درین دو است
که باطنیان از امامان شنیدند که الفاظ قرآن و احادیث رسول را معنی ورای ظاهر
هست که خاصان فهمند و بدین سخن آنچه در علوم نظری باشد خواستند چنانکه
گفتیم ایشان احکام عمل را هم بباطن بردند و از شریعت سر باز زدند و بعثت رسل را
باطل کردند که غرض از بعثت رسل اینست چنانکه بیان کردیم و در راه است از ایشان
بدتر هیچ فرقه نیست و ظاهریان گمان کردند که سخن انبیا در علم و عمل همه بر حقیقت

لغت است و مجاز در قرآن نیست تا خدا را بر صفات خلق وصف کردند تعالی الله عنها
و مخالها و تناقضها گفتند که این کتاب نه جای آنست و این طایفه بهتر از طایفه اولند
که الفاظ متشابه در کلام خدای بواسطه تفهیم ایشان است مگر آنکه قوت عقلی داشته
باشند و عناد کنند و طایفه مقتصد میان ظاهر و باطن که صراط مستقیم است رفتند
و کلام انبیا را در عقلیات موافق عقل ساختند و بدانچه قصد انبیا در حقیقت آن
بود حمل کردند و در نقلیات و عملیات عقل را متابع قول ایشان داشتند حق سبحانه
و تعالی باین سه طایفه اشاره کرده در فاتحة الکتاب خود که اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ
صِرَاطَ الَّذِينَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ که صراط
مستقیم میانه این دو طایفه است که چون بیک سوی میل کنند بدوزخ افتند
و مغضوب علیهم باطنیانند و ضالین ظاهریانند که هر دو بدوزخ اند که از صراط
مستقیم گشته اند **باب** اندر قسم دوم از ین دوازده که برشمردیم این
پیشه رؤسای ملحدان و اباحتیان و خلفای جور و سوفسطائیه است و این پیشه
ضد پیشه اولست و اخس پیشهاست که عموم ضرر بحسب موضوع و علم و عمل جمیع
دارد و اصحاب این پیشه سه فرقه اند **اول** آنانند که معاند بالذات انبیا و رسل

وائمه

وائمه و حکما را و غرض اولشان از این پیشه هدم قواعد شریعت و خلاف و حکمت چون
ابن مقنع که گوید خود را کشت اضلال مردم را و اکثر رؤسای الحاد و اباحت را غرض
اول اینست چون اصحاب معاویه و زنیق سوفسطائی که با ارسطوطالیس معارض بود
و نفی حرکت کردی عناد را و ضد حقیقی انبیا و ائمه و حکما این فرقه اند و اصحاب
این پیشه در کل عالم بمنزله شیاطین اند که محض شرارتند و بکافه ضرر رسانند و ایزد
تعالی ایشان را شیاطین انس خوانده و در عالم جسمانی بمنزله ظلمتند که بوجود ایشان
کارها مشوش شود و در عالم سفلی بمنزله افعی و عقربند که بهر که رسند ضرر رسانند
بی آنکه غرض اولشان نفع خود باشد و در معاملات بمنزله فقر محضند که با وجود
ایشان هیچ معامله صورت نه بندد و همیشه طبیعت کلی در استیصال ایشان کوشد
و اگر روزی چند تغلب بسر آیند عاقبت بلعنت جاوید و عذاب ابد گرفتار آیند و قتل
ایشان از قتل افعی و عقرب ضرورتر است که در عالم هیچ را نیستند جز شر را و چنانکه
مرتبه نبوت شریفتر است از مرتبه امامت و مرتبه امامت از مرتبه حکما مرتبه
رؤسای ملحدان و اباحتیان که ضد انبیا اند خسیس تر از مرتبه رؤسای نواصب و
خلفای جور است که معاند با امام و خلیفه اند که ایشان شریعت کرده اند و هدم قواعد امت

کند و آنان بشریعت نکویند و اکر ایشان بشریعت نکویند داخل آنها باشند بلکه بدتر
که ایشان دشمنان ظاهرند همه اهل شریعت در استیصال ایشان کوشند و ایشان در
لباس شریعت بشریعت ضرر رسانند و اهل شریعت از غایله ایشان ایمن که ایزد تعالی
وعید ایشان بیشتر کرد از کفار و عذاب ایشان بیشتر خواهد کرد **قوله تعالی** إِنَّ
الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ چنانکه یزید و ولید که کویند زندیق
بودند و منکر نبوت بود در لباس اقرار بشریعت بشریعت آن ضررها رسانیدند چنانکه
شاعر تازیان کوید: بمحمد سلوا سیوف محمد: فقطعوا بها هامات آل محمد:
و مرتبه سوفسطائیان در خسّت بعد از یزید دوم مرتبه است **فرقه دوم** آنانند
که غرض اولشان نفع خود باشد و انکار نبوت و امامت و حکمت تابع این غرض افتد
چنانکه متنبّیان و خلفای جور و آنان که بباطل دعوی حکمت و دانش کنند
رواج کار خود را چون بر باطلند انبیا و خلفا و حکما انکار ایشان کنند و بر
ایشان تکذیب ایشان لازم آید چنانکه از مسیلمه کذاب حکایت کنند و آن
مشهورست و این فرقه باصلاح نزدیکترند که فرقه اول که غرض اولشان نفی
فعال و بیناسبی است و اکر ممکن باشد که بی این دعویها با ایشان رسد ترک این دعویها

کند

کند که ایشان بمنزله سباعند که چون کرسنه باشند بجانور ضرر رسانند طلب غذا را
و اکر سیر شوند ضرر نرسانند و این فرقه هم در خسّت سه مرتبه دارند **فرقه سیم** آنانند
که معاند بالذات نباشند انبیا و خلفا و حکما را و غرضشان نفی نباشد خود را بلکه
غرض اولشان طلب حق بود و راه کم کنند و بضلالت روند چنانکه خوارج که امیر
المؤمنین علیه السلام بر ایشان حجت کرد و کفت لَا تَقْتُلُوهُمْ بَعْدِي فَإِنَّهُ لَيْسَ
مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَأَهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَصَابَهُ و این فرقه از آن جهت
از آن دو فرقه باصلاح نزدیکترند که چون رفع شبهتشان شود با حق آیند و
از این بود که آن ده هزار خوارج چون رفع شبهتشان شد با طرف امیر المؤمنین
علی علیه السلام آمدند و صدتن از نواصب و اصحاب معویه بیامدند و ایشان بمنزله
مجانین باشند که از بیخردی بمردم ضرر رسانند اکر افاقت یابند نرسانند و پشیمان
شوند و این فرقه هم سه مرتبه اند در خسّت چنانکه فرقه اول و دوم **باب**
اندر قسم سیم از دوازده که پرستش دیم و این پیشه را حکمت نظری و علم کلام
خوانند و وجود اصحاب این پیشه در عالم ضرورتست و در کل عالم بمنزله قوای
مدرکه اند بدن انسان که منافع و مضار و ملایم و موذی عالم را ایشان بشناسند

وسبب اول شوند دربدن انسان که عالم صغیراست جلب منافع ودفع مضار را وچون وجود
ایشان عالم بمنزله شخصی بهوش باشد ومرتبه ایشان درعالم مرتبه این قواست
وهرچند عمل نکنند سبب همه اعمال نیک ایشان باشند وحکیمان بمنزله قوای مدرکه
باطنه اند ومتکلمان بمنزله قوای ظاهره وخلافی که میان ایشان هست چون خلاف
قوای مدرکه باطنه وقوای مدرکه ظاهره است درادراک که هریک مدرک از وجهی
ادراک کنند غیر از خود وقوت واستطاعت خود که مرتبه همه ادراک یکی نیست وفوق
کل ذی علم علیم وبا وجود یکی ازینها وازدیگر استغنا نیست آن فرق که میان
حکما ومتکلمان کردیم بیان مرتبه ایشان بود درعالم که عوام واهل صنایع جزئی
وعملی کار کنند که با وجود ایشان نظام عالم ازین دو طایفه استغناست
واگر نافعند در نظام عالم نفعشان قلیل است واگر ایشان از بر خود ترفع ببینند
مستنکر شوند وبر مدبر کل رد کنند وندانند که همه عمل منتفع اگر کلیست واگر جزئی
در تحت علمیست متعلق بعمل وهر علمی متعلق بعمل در تحت علمیست نه متعلق بعمل
بذات خود وهر علم جزئی که بذات خود متعلق بعمل نیست در تحت علم کلیست پس
همه اعمال منتفع وعلوم جزئی در تحت علوم کلیست وصاحبان علوم کلی این دو طایفه اند

پس

پس ریاست بالطبع ایشان راست بعد از اصحاب پیشه اول بر همه اهل عمل وعلوم
جزئیه واینست که همه جا خطاب خدای با عقلست که ریاست کلی او راست بعد از انبیا و
هرچند نفع عامتر وریاست کامله شاملتر خیریت بیشتر که کثرت خیر بقدر نفع وریاست
واین دو در حکمتست واین راحق عز وعلا فرماید که مَنْ یُؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ
خَیْرًا کَثِیرًا وهرچند خیریت بیشتر قرب بحق عز وعلا بیشتر وهرچند قرب بیشتر
شرف عظیمتر وحضرت امیر المؤمنین علیه السلام اینها را همه در کلمه جمع کرده که
قیمة کل امرئ ما یحسنه اکنون بیان کنیم فرقهای که میان حکما ومتکلمانست
بنانی شبیه بر بیان انکه آن فرق که بیشتر درین باب سابق کردیم بلی شبیه بود حکمای
نظری ازین حیثیت که حکما اند مسلمات ومقبولات را جزء قیاس خود نگیرند و متکلم
ازین حیثیت که متکلمست گیرد وحکمای نظری علم بحقیقت شرایع واختلاف شرایع
بحسب ازمنه وامکنه بلم دارند ومتکلمان بان مباشد که باختلاف در شرایع اعتقاد
نکنند که علم ایشان بان نیست نه بسبب چنانکه متکلمان یهود وباین اشاره کردیم در
فصول گذشته وباز باین اشارتی کنیم تذکره را متکلم یهود باین دانست که موسی علیه السلام
پیغمبر است وهرچه گفت حق گفت بمعجزها که از و دید وشنید اما ندانند که چرا گفت

وچه سبب را کفت که اعتقاد او ثابت نه بلم و اعتقاد یقینی نیست که بسبب نیست
که زوال نپذیرد و حقیقت را اندانست و لهذا در نبوت محمد صلی الله علیه و آله شک
کرد که سبب را اندانست و چون سبب را نداند تغیر سبب را چون داند و این هر چند که لا
و معجزات از حضرت محمد صلی الله علیه و آله دید و شنید شک او مرتفع نشد اما
حکما چون علم بنبوت حضرت موسی علیه السلام داشتند و دانستند که تغیر سبب
ممکنست بل واجب و حکما معجزات از حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم بدیدند
و شنیدند ایمان بنبوت محمد صلی الله علیه و آله آوردند بعلم یقینی که یقین بسبب
باشد چنانکه ارسطوطالیس بکتاب برهان بیان کرده و از اینست که همه حکما
بهمه شرایع حق ایمان داشته اند و همه متکلمان نداشته اند چنانکه متکلمان یهود و نصاری
بلکه از متکلمین جماعتی باشند که بهیچ شریعت ایمان نیاورند چنانکه باطنیان در
اسلام که همه شرایع را تاویل کنند و سر از شریعتها باز زنند و این اعتقاد از متکلمین
بیرون نرود که مقدمات دلایل ایشان قول انبیاست و امامان و توریة و انجیل
و فرقان و اگر کسی خود را حکیم بندد و بشریعت حق ایمان نیاورد او را ملحد و طباعی
و دهری و تناسخی و معطلی و براهمی و اهل خیال و مانوی و حرمانی خوانند تا بچه مرتبه

بایستد

بایستد و بچه انکار کند و بحسب آخر مرتبه و انکار نامی بروی افتد و اینان حکما را مانند
متنبیانند انبیا را و خلفای جد اما ما نوار ارباب بدعت مجتهدان را که اکثر آنان که
با ایشان کروند ایشان را نبی و امام و مجتهد خوانند و باین اسم آنها نشوند و باشند از
متکلمان که جز ابرعمل واجب نداشته همه حکما جز ابر عمل واجب اند و باشند
از ایشان که بدیها بخدا حواله کنند بالذات و حکما نکنند و اگر باین فرقهای جزئی
مشغول شویم سخن بنهایت نباشد و حکمای نظری مبادی و موضوعات همه صنایع
نافع در معاش و معاد را بیان و اثبات کنند و متکلمان مبادی و موضوعات صناعات
نافع در معاد تنها را و حکمای نظری را موضوعات و مقدمات و مسایل محدود باشد
و متکلمان را محدود نباشد چنانکه مبداء قیاس متکلمین شود که همه کار خدای تعالی
کند و باین مقدمه استدلال کنند که کفر و معصیت در یزید خدای تعالی خلق کرد و نقیض
این مقدمه مقدمه قیاس متکلمی دیگر شود که همه کار خدای تعالی نکند و از این قیاس
نتیجه گیرند که کفر و معصیت در یزید ایزد تعالی خلق نکند و اگر موضوعات متکلمان محدود
بودی علم کلام داخل صناعت جدل بودی که در جدل این سخن محدود نیستند چنانکه
ارسطوطالیس در صناعت برهان و جدل بیان کند و این کار متکلمان از ابدان افتد که

مبادی قیاس ایشان مقبولات و مسلمات و مشهورات بود و اصل حسن و قبح عقلی که
ایشان گویند بر مشهورات است چنانکه ابو نصر فارابی برساله عقل بیان کند و مقبول
و مسلم و مشهور قومی شاید که مقبول و مسلم و مشهور قومی دیگر نباشد و شاید که نقیض
و ضد آنها مقبول و مسلم و مشهور آن دیگر باشد و از حیث که همه مقبولات و مسلمات
و مشهورات حق نیست و حکما را چون مبادی برهان یقینیات بود طرفین نقیض
مقدمه برهان هرگز نشود که نشاید که نقیضین هر دو حق باشند که یکطرف نقیض حق
باشد و مقدمه برهان شود و دیگر باطل بود و چون نقیض در برهان مقدمه
نشود و نقیض در برهان هرگز نتیجه نتواند شد اما طرفین نقیض تواند بود که هر یک
مقبول یا مسلم یا مشهور باشند قومی را بدین و نقیض و نقیض دیگر نتیجه قیاس ایشان
شود یکی از این قوم را و یکی آن قوم را **باب** اندر قسم چهارم از پیشه دوازده
پیشه که بر شمردیم اصحاب این پیشه ضد اصحاب پیشه سیم اند و از مرتبه شرف آن
پیشه مرتبه خست این پیشه معلوم شود و اصحاب این پیشه باشد که معاند باشند
متکلمان او باشد که معاند باشند حکیمان او باشد که معاند باشند هر دو گروه او باشد
که عناد ایشان بالذات باشد و باشد که تابع باشد حب ریاست و جاه و مال و غیر

اینهار

اینها را و باشد که راه غلط کنند که طالب حق باشند و از بی تمیزی بدین راه افتند که
طلب حق کنند و استقصا در طلب و جد تمام کنند و از قلت فهم و تمیز هیچ در نیابند
و گمان کنند که همه طالبان حق که دعوی معرفت کنند دروغ گویند و با ایشان عناد
ورزند و باشد که طلب و قوت طبع داشته باشند اما در طلب استقصا نکنند و بحق
نرسند و علم و معرفت را در نیابند و با اهل آن عناد کنند و باشد که طلب حق کنند و
با قوت طبع و تمیز ایشان را استقصا جمع شود اما نه براه مستقیم چنانکه اهل این
زمانه و باید که سبب این غلط که ایشان را افتد در باب علیحده ذکر کنیم ان شاء الله تعالی
حکیم بزرگ ارسطوطالیس دشواری علوم کلی را دیده بود و دانسته که آنچه قدمای حکما
در علوم نظری برمز و تعمیه و لغز گفتند صواب بود و غلط نکردند که هر چند در کلام
ایشان اختلاف هست اختلاف لفظیست و معنی سخن همه واحد است که طریق
العقل واحد اما از شفقت که ارسطوطالیس را بود بر کافه عادی روزگار داد آنست
که جماعتی طالبان مستحق از این علوم منتفع نشوند لغز و تعمیه را که معلمان که حل این
رموز کنند و از صاحبان این رموز شنیده باشند در کتب نهند بحجتی معلوم کرد باین
رموز بی رموزی یعنی دیگر بالهام ایزد تعالی چنانکه کتاب تنکلوشا که در نجوم نوشته

ودمز وسر ستاركان كه بكتاب جاماسب آمده است وكتاب قسطوقونيا در اهضا الطبايع
واند كتاب ديكر كه بابليان وهند وآن نوشته كسى پى بآن نبرد بتعميه ورمز او آن
رمز كه ارسطوطاليس خود باول اثولوجيا نوشته است در اتصال نفس بعقل وعقل
بعلت اولى وبازكشت نفس از علت اولى كه تا هم كتاب اثولوجيا نفهمند واتحاد عقل
ونفس وعاقل ومعقول ندانند آن رموز را نتوانند كشود بپرده رمز ازين علوم كشيده
ترتيبى آمد كه بعد از وهمه حكيمان بروى آفرين كفتند وحكمت ونام فيلسوفى بوى انداختند
و پس از وكس باو بنا رست نرسيدن وآن ترتيب آنست كه چون دانست كه آرا واعتقادات
از حق وباطل بيرون نيستند وسخن وحكايت از صدق وكذب از نفى ساخته دانستن
حق وباطل را در اعتقادات وصدق وكذب را در اقاويل مجز از ان اعتقادات وآنرا
منطق نام نهاد واول كار از معقولات ده كرفت تا آنرو كه موضوع ومحمول قضايا
شوند وآنرا كتاب قاطيقورياس نام كرد پس از ان در قضاياى مطلق سخن كفت از انجهة
كه مقدمات قياس شوند وآنرا كتاب باريرميناس نام كرد پس از ان در قياس مطلق
سخن كفت از انجهة كه جنس صناعات خمس است وغرض ازين همه دانستن برهان و
مقدمات آن بعد كه صناعات برهان همه حكما است وجدل متكلمان همه شريعت را

وحكايت

وحكايت فقها ولو شعر عوام را وفن مغالطه همه را حذر كردن را نه بعمل آوردن را
مغالطه عبرانه ظهر شده دانستن وحذر را بود نه خوند را ودر بيرات آنچه نافع دانسته
در صناعات خمس وبيشتر از برهان دران سخن كفت ومرتبه متعلم را در تعليم مرعى
داشت ومرتبه مسئله كه كجا بايد كفت وچه مقدار نفع دارد در غرض كتاب وتعليم
متعلم وطريق استدلال كه راه بدانستن هر مسئله غير متناهيست چون كتاب قاين را
بيك بفهمند دانند كه چنين است وحكيمان ودانايان از بدين ستايند كه مسئلهاى
نافع آورند در معاش ومعاد هرچند نفع بيشتر مدح وثنا ايشان را بيشتر ودرتبه متعلم
در بيان آن مسئله ملاحظه كنند وهمچنين مناسب مسئله را بآن علم وآن موضع كه
هرچه دانند بهمه جا وهمه علم نتوان نوشت واكر كسى ازين شروط دركذرد جهالت را
بود يا شرارت را واكر راهى آسان باشد بدانستن مسئله وبراه غير آسان رود مستحق
مذمت باشند كه راه راست نبينند ونبين قياس با يكديكر نفع بيش وكم را فى ذاته ومرتبه
تعليم را واين همه باخر اين كتاب بشرح كفته شود ان شاء الله تعالى وهمچنين كه كفتيم حكيم
بزرك هرچه نوشت در طبيعى وما بعد الطبيعه ترتيبى نوشت كه بهتر از ان متصور نشود
ودر حيرت افتيم كه از اول سماع طبيعى تا آخر اثولوجيا همه مسئله كه كفت ونوشت نفع را

وقدر نفع را و راه نزدیک را و مرتبهٔ کتاب و متعلّم را رعایت کرد چنانکه در تحریر اقلیدس را
که هر شکل دوم بی مقدمهٔ معرفت شکل اوّل آن کتاب نتوان فهمید و برین قیاس هر مقاله
و هر شکلی که در آن کتاب اقلیدس نوشته در بیان آن در اکثر موضع ضرورتر و نفع را و مرتبه
متعلّم را و راه اقرب مطلب را رعایت کرد که اگر همه عالم جمع شوند بهتر از آن نتوانند
جمع کرد پس اگر کسی رود و آن جمع و ترتیب بگرداند یا چیزی دیگر بنویسد و برای آنها در اصول
هندسه متعلّمان را در ضلالات اندازد و علم را و نفع را و ضرورتر را و قدر نفع و مرتبه
مسئله و متعلّم را ملاحظه نکرده باشد و سخن بی وقوف آنچه دانند بنویسند نه بر وفق
آنچه باید نوشت و این از جهالت کند یا شرارت و بدین متعلّم هیچ نفهمد هر چند صاحب
طبع و تمیز باشد و گمان برد که همه کس که دعوی دانش کند هیچ نفهمند و معاند ایشان
شود و همچنین متکلّمان در اسلام اصلها نهادند مرتب و مسلسل که اگر یکی از آن
اصلها بیرون رود بهمه خلل راه یابد که هیچ سخن بی ضرورت و بی فایده نگفتند و سخن
بر وفق ضرورت گفتند نه بر وفق ارادت خود چنانکه در حکما گفتیم و چندین رنجها
کشیدند تا این اصلها وضع کردند حفظ شریعت را و اعتقاد خاص آن فرقه را که از دنیا
بعد از اجماع و سنّت باشد و ترتیب این و صناعت بگردانیدند و اوّل صناعت را آخر

کردند

کردند و آخر را اوّل جهالت را بغرضی و فایده‌ای یا شرارت که خود را بخیس آن فرقه و علم
دانند و مردم را بغلط اندازد که این کتاب ایشان بهتر از کتابهای دیگران صناعت
که در اوّل کتابهای ایشان چیزها بینند که باوّل کتابهای دیگر نه بینند و چیزهای
مغلق و لفظهای غریب شنوند و ندانند که آن همه هیچ راست بلکه بدعت است و
ضرر او کم و افشان و بیخردان برین کتابها مدح کنند و آفرین گویند و اوّل تحریف
که در علم حکمت و کلام واقع شد چنین بود تا آن ترتیب محکم و آن کتابها مندرس
شد بعد از آن تحریف بر تحریفها فزوده شد و این دو علم را متداخل کردند و اصلها
مشوش و از بس تشویش هیچ از آن نتوانند فهمید و این سبب نجات شد گرویدن
احمقان که ایشان هر چه نفهمند آن را بهتر دانند از آنچه فهمند و اگر معنی آسان
بسیار فایده رسند اصلا بآن ننگرند که آسان است و هر کم تر در فایده ننگرند و نداشت
که هر مسئله چرا است و بکجا باید نوشت و او را بر مسائل هر علم که غیر متناهیست آنچه
اختیار کرده تا کار بآن کشیده که بکتابها هیچ مسئله نافع ننویسند و حشو بر حشو
نویسند و بکتاب ایساغوجی بحث از تصوّف و نحو و اشتقاق کنند و بکتاب نحو بحث
از الهی کنند و با اصول فقه بحث از هیولی و مذهب ذیمقراطیس و بکتاب کلام قدم عالم

اثبات کنند تا بدانجا که کس باشد که اندسا کتابی که مصنف آن گوید که در منطق است
خواند و یک مسئله منطق دران نه بیند و اگر باشد بر سبیل نقل آخر کتاب برهان در
خطبه ایساغوجی نقل شود و هرگز از خطبه و مقدمه برنسد از حشو گوئی استادان
که احمق بغرض آن رسد و با آنکه دران کتاب غرض نافع محصل نبود بران اعتراضها
کند و حاشیه بران نویسد و شاگردان برو جمع آیند و آنرا باسر گویند چون طوطیان
و بران هرزها آفرین کنند و باشد که دیگری که سرآمد ایشان باشد ازان هرزها جوابها
گوید و کتابی دیگر کند و تحقیقات بی سروبن برو افزاید و از ضلالتی در ضلالتی دیگر
اندازد و چون صاحب طبع و تمیز این کتابها افتد که آنرا حکمت و کلام و منطق گویند
بنای هیچ مسئله بر اصلی نه بیند و شنود از جماعتی که بران کتابها جمع آمده آن کتابها را
مدح و ثنا گویند و صاحبان آنرا عقل حادی عشر نویسند و گویند که فلان حاشیه
نوشته در حکمت بهتر از اسکندر و ثامسطیوس است بلکه بهتر از ارسطوطالیس
و افلاطون و در کلام شیخ مفید بهتر از ابو بکر باقلانی نیست بلکه بهتر از هشام حکم
و ضرار بن عمرو و باشد که نام اینها نشنوند و مسخره و استهزا کنند و گویند ایشان
کلمات خام نوشته اند و گفته اند و هرگز ندانند که چه گفته اند و چه نوشته اند

و اگر

و اگر دانند ندانند که چرا نوشته اند و اگران نباشد چه خلل بدین و شریعت راه
یابد و احمقی باشد که هیولی نگوید و او را صفت کند و عقول را اثبات کند و ایشانرا
معطل داند و فاعل هیچ فعلی نداند و عالم را ابتدای زمانی ننهد و از ابداع سخن گوید
و حرکت را مبدأ حوادث نداند و از حرکت مبداء حوادث سخن گوید و سراسر مسئله
کتابهای ایشان اینست که بموضوعات آنها نگویند و آنها را لمحمولات اثبات کنند
و خود را آفرین کنند که کاری بدیع کرده اند و حکما را کافر دانند و بسخنان ایشان
بر مجتهدان و فقها تفخر جویند و بهیچ مسئله از مسایل حکم کردن ننهند و
گویند این مسئله را بهتر از ایشان دانیم و اثبات کرده ایم و جماعتی این سخنان را قبول
کنند و برین سخنان وجد کنند و تناقض بر تناقض خوانند و آنرا مشکل بینند و بران
مصنف آفرین گویند و اگر نام رؤسای کلام شنوند بر ایشان استهزا کنند و ردای
ایشان ضعیف شمرند و اگر نام رؤسای حکمت شنوند ایشان را تکفیر کنند و گویند که
بدان کتابها مشغول نباید شد که خاسند و تحقیق خوانند قوله تعالی الذین کفروا
لا تسمعوا لهذا القرآن الآیة و از عیسی علیه السلام حکایت کنند که با اینها و امثال
اینها خطاب کرده یا علماء السوء قعدتم علی باب الجنة فلم تدخلوها و لم تدعوا غیرکم

یرخلها مثلکم کمثل الذی نهر حسن و عرم تشتل من اکله وایشان هرگز هیچ مسئله کردن
ننهند و بر اصلی نه ایستند طالبی و ثنای ایشان کسی بلکه بر و نقل کنند و زحمت سفر و
غربت کشند طلب علم را از وی این باشد که کتاب را ای خوبست که ترجمهٔ فلان کتاب خوب
داند و مثل او در عالم نیامده است و بر فلان احوال اعتراض خوب کرده و چندین سخن بر خطیب
فلان کتاب نوشته و نداند که این سخنان واقف کتاب اگر در عالم نباشد علم را هیچ زیان
نرسد که آفت علوم آنهاست و گوید که هرگز هیچ مسئله بدلیل راست نشود و اثبات
هیچ مسئله کس نکند و هیچ سخنی نیست که بر وا اعتراض حق نیاید و راست گوید که هر مسئله را
راهیست که بآن بدان آیند و اگر بآن راه نروند سر بسر خرف باشد و هرزه و اگر بدان
راه روند باشد که سالها بدان راه باید رفت تا آن مسئله بحقیقت دانسته شود چون
استخراج ضلع مکعب که چندین کتاب در تعالیم سالها باید خواند تا آن بحقیقت
آید دانسته و برین قیاس باید کرد همه علوم حکمت را و چون احمقی خواهد که آن مسئله را
در مجلس اثبات کند و عناد ورزد محال باشد و نه در وقت عالم باشد و نه متعلم و چون
نتواند فهمید آن عالم را مدعی شمرد و آن مسئله را باطل و خود را صاحب عقل کامل
که فلان این مسئله بر من ثابت نتوانست کرد و باشد که نفی وجدا مور پیشه کند سفاهت

ومراد

و مراد او هر احمقی را که شنود انکار کند و بر چنین کس خود هیچ چیز نرود و شاعر
تا زبان در حق ایشان گوید: تراه معدا للخلاف کانه: برد علی اهل الصواب موکل:
پس آنکه صاحب طبع که گفتیم هر چند قوت و تمیز او را باستقصا جمع شود عناد او
با اهل علم زیاده شود که چون این کتابها که گفتیم خواند و از آن آن که بر آن کتابها
جمع شود که صاحبان آن بهترین و فاضلترین حکما و فلاسفه اند و سر متکلمان
اسلامند و آن کتابها زبده و خلاصه علوم است و ببیند که با این کتابها هیچ
نتواند فهمید و سبب آن باشد که گفتیم در همه علما طعن زند و همه را مدعی
شمرد و معاند شود علم و علما را الحکایت یکی از متکلمان که مذهب محققین بدعوی
خود دارند و بر همه متکلمان سابق طعن زنند و حکما را کافر دانند روزی
بر کم خوردی ثنا میگفت و میگفت اگر او و امثال او نبودندی ما پیش حکما شرمنده
بودیم که متکلمان اسلام سخنهای هرزه گفته اند و کاش آنها نگفتندی گفتیم یکی
از آن مسایل که نزد تو واهیست نقل کن گفت یکی آنکه معدومات ممکنه را ثابت گویند
گفتم این بچه باطلست و مستخرج چندین تعیین هرزه چند گفت و بنا رسته این
مقدمه را باطل کردن و گفت این چه مسئله باشد و بچکار آید سوای آنکه در قدیم

آنست و بقال صاحب مذهب بوده اند و هرچه میخواسته اند میگفته اند و صاحب
تمیزی در میان ایشان نبوده و چندی گفت واین مسئله را همه قدمای شیعه و معتزله
بکتابها اصل ساخته اند واین قایل درهمه سخنهای رکیک بی آنکه تواند باطل کردن
اینمسئله گفتیم چه گویی عالم حادثست یا قدیم گفت حادث و هر که گوید سوای خدای تعا
قدیمی هست کافرست گفتم چه گویی در علم خدای تعا باشیا در ازل علم داشت یا نداشت
گفت در ازل بهمه اشیا علم بخصوص داشت و هر که جز این گوید کافرست گفتم علم خدای
تعا باشیا حضوری بود یا حصولی گفت حضوری که خدای تعا حال و محل نیست و هر که
جز این گوید کافرست اکنون بگوی که چون همه ممکنات حادث شد و علم خدای تعالی
حضوریست پیش از وجود چگونه نزد حق جل و علا حاضر بودند گفت بعقل اول
اندر بودند گفتم عقل اول قدیمست یا حادث گفت حادث و همان شناعت برو
لازم شد پس بقدم عقل قایل شد و همه اصلهای متکلمان برهم زد گفتم نه تو گفتی
که هر که گوید سوای ایزد تعا قدیمی هست کافرست گفت اشیا در ازل نزد او حاضر
نیستند و باین نفی علم در ازل برو لازم آمد که علم را حضوری دانست چنانکه ابنان
گویند عاقبت گفت علم از مقوله اضافه است و چون اشیا بوجود آیند این اضافه

حاصل

حاصل آید چون خالقیت و رازقیت زید که در وقت وجود زید باشد و برین هیچ
شناعت نیست واین شناعت با مذهب که این لازم آید که ایزد تعا پیش از وجود اشیا
باشیا علم نداشته باشد واین مذهب از هشام حکم حکایت کنند واین قایل با بها بو
هشام حکم شناعت کردی که چنین مذهبی گوینده نهاده است و او را چه برین داشته است
گفتم هشام را این برین داشته است در اول فکر که ترا برین داشته در آخر فکر و باخر
وهله دانست که مسئله ثبوت معدومات چرا نهاده اند که ممکنات را پیش از وجود
ثبوت باشد که بدان نزد ایزد تعا حاضر باشند بعد از آنکه بچندین شناعت قایل
شد گفت این را یکبار متکلمان قدیم چنین بی تمیز بوده اند که بنفس ناطقه نگفته اند
و کسی که بنفس ناطقه نگوید مرتبه او در علم چه باشد گفتم تو اثبات نفس ناطقه
توانی کرد هذیان چند درهم بافت که لایق نوشتن نیست که این مسئله در یک
مجلس اثبات نتوان کرد و بتحقیق آن رسید تا کتاب ارسطوطالیس در نفس که
سه مقاله نوشته است و کتاب اسکندر افرودیسی را در عقل قراءت نکنند نفهمند
چنانکه باید فهمید و مرتبه این کتابها در قراءت موخر است که بعد از اندک کتاب
باید خواند واگر چنین نکند هرگز نفهمند چنانکه پیشتر بدین اشاره کردیم واین شخص

خواست که در مجلس بران برهان گوید بی آنکه مقدمات دیده باشد و متکلمان اسلام را
بنفی مسئله که هرگز بران دلیل و برهان نیاورد گفتن و چندین علما و حکما دران متحیر اند
چندین طعن زند آخر گفت چه سبب را نفی نفس ناطقه کرده اند بایستی نگفتندی نفیش
و اثباتش را گفتم چه گویی اگر کسی ثابت باشد که جوهری جز ایزد قدیم هست گفت مذهب
همه مسلمانان منکر آن هست اگر کافر نباشد گفتم حدوث عالم بچه دانی گفت بحرکت و
سکون که جسم یا متحرکست یا ساکن چنانکه بکتابهای کلام اندر است گفتم کسی
که بوجود نفس ناطقه گوید ثابت است که همه جواهر حادث شد که حدوث جواهر اگر
اثبات کند بحرکت و سکون کند که بجز این دو هیچ راهی نیست باثبات حدوث عالم
چنانکه از ابو الهذیل علاف حکایت کنند که متکلمی او را گفت که اگر اثبات حدوث
عالم کنی بی حرکت و سکون متکلمی ترا مسلم است گفت مثل تو آن مثل است که کسی گوید
دعوی خود پیش قاضی بی دو گواه درست کن و چنین باشد اگر کسی مجردی که عقلست
و نفس قایل شود یا ممکن داند حدوث عالم ثابت باشد که مجرد از حرکت و سکونست
مبرا است و این حکایت از آن گفتم تا بدانند که ایشان که بر متکلمان سابق طعن زنند
غرض ایشان نفهمیده اند و هرگز بر هیچ اصلی و قاعده ناپسندند که چون بر قواعد معتزله الزام

یابند

یابند دست بقواعد اشاعره زنند و چون دران بستوه آیند بر مذهب فلاسفه
چسبند و این همه بدان گویند که معنی سخن هیچ فرقه بتحقیق ندانند و هرگز باین طریق
ناحق نیایند و بسبب ضلالات همه عالم شوند و همه را در گمان افکنند که راه بدانستن معقولات
نیست و هر که این دعوی کند دروغ گوید و بدین سخن اگر خود را بر حکما بندند و مردم را بحکمت
خوانند و در سفسطه اندازند و اگر بر متکلمان بندند مخلوق را بکلام خوانند و بمذهب
باطنیان و اسماعیلیان اندازند یا بمذهب ظاهریان و حشویه نعوذ بالله من ذلک
و از بهر اینست که گفته اند نعوذ بالله من نصف متکلم **باب** اندر قسم پنجم ازین
دوازده که بر شمردیم صاحبان این پیشه حکما اند و اصحاب حکمت عملی و ایشان عالم را
چنان شمرند که قوای محرکه بدن انسان را و حکما بمنزله قوای محرکه باطنی اند و اصحاب
حکمت عملی بمنزله قوای ظاهری از آنکه اصحاب حکمت عملی در صناعات نافع در معاش
سخن گویند و این همه صناعات ایشان نهاده اند که بی ایشان امور مدن منتظم نشود
و این افعال و غرض همه کس را ظاهر است چنانکه غرض از آهنگری و درودگری و کاتبی و فعل
خاص هر یک از ایشان همه کس را ظاهر است همچنین که حرکت دست و پای و زبان
غرض و فعل آن همه را ظاهر است هر چند که غرض حکمت عملی عباد هم متوجه است که علم

اخلاق همه بمعاد متوجه است اما غرض فقه فقها هرگز بمعاش متوجه نیست و همه متوجه
بمعاد است و اگر چیزی در افعال معاش گویند آن نیز متوجه بمعاد است و بالطبع ذکر
کنند و غرض از آن ظاهر نیست چنانکه نماز و روزه در روزها و وقتهای معین که
غرض از آن ظاهر نیست و فعل اهم که نیت است و جزوست در بعضی اعمال و مرتبه شرف
اصحاب این پیشه در عالم مرتبهٔ قوای محرکه است در بدن انسان که بی این قوای نکند
انسان را صورت پذیر نیست و شکی نباید داشت که هیچ چیز هم نافع باشد در معاش و هم
در معاد که هر چه نه چنین باشد خلاف شریعت و حکمت است مگر آنکه یکی را نفع کند و دیگری را
ضرر رساند و همیشه آنچه نافع در معاد است غرض و غایت است آنچه را نافع در معاش است
که الدنیا مزرعة الآخرة و هر هنری که اصحاب شرایع و حکما دنیا را کنند از آن کنند
که غایت مطلوب در هیچ عمل او نیست و هر محرری که دینار کنند و ستایند از آن کنند
که غرض دوست که بی آن بغرض او که آخرت است نرسند و حکمای عملی که بحث از امور
معاش و صناعات کنند چون بحث ارسطوطالیس است از معقولات قضایا و قیاس
که غرض اول حکیم نه اینها بلکه بحث از اینها آنرا کند که بعلوم حقیقی رسد و حقیقی چیزها را
داند که هر چند آنجا بدان اشارت نکند و این فرق که میان فقها و ایشان گفتیم ظاهر

امروا

امر را گفتیم تا دانند و بدین اشاره بدان کردیم که اهل این صناعت و متعلمان را نفرمایی که
هرگز بغرض نرسند و اعتراض کنند و طلب حق نکنند و موضع سخن ندانند و هر چه بدین
کتاب اشاره شد همچنین است و اگر اختلاف باشد مرتبه سخن و تعلیم و غرض را باید
دانست که سخن دراز کشیدن ملالت آرد و از غرض باز دارد و آن فرقها که میان انبیا
و فلاسفه گفتیم میان فقها و اصحاب حکمت همان فرقست که آنها اصلند و اینها فرع و
حجم کتاب افزون کردن سفاهتست و کبری که ایجاز در بیان نفع نکند زیاده مضرت
رساند و آنرا که نفع کند زیاده از این مضرت رساند که از ملالت نفع نرسد که اهل فهم را
لفظ موجز بحقیقت معنی رساند و اطناب از معنی باز دارد و کم فهمان را موجز در حیرت
اندازد و اطناب حیرتشان زیاده کند اولی آنست که طلب حکمت نکنند که خود را و همه را
در تشویش اندازند و من لم ینفعه القلیل لم ینفعه الکثیر **باب** اندر قسم
ششم از این دوازده که برشمردیم این پیشه اباحتیان و تن پروران است و از ایشان
باشند که از همه افعال باز دارند چون سوفسطائیان که همه چیزها خیال شمرند
و بحقیقت هیچ موجود ندانند نه دنیا گویند و نه آخرت خسر الدنیا و الآخرة
ذلک هو الخسران المبین و باشد که اعمال نافع را در معاد عبث دانند و از آن باز

وچون دهریان وطباعیان که بروح مفارق نگویند ونه بمعاد روحانی قایل شوند ونه بجسمانی
ونه بتناسخ که روح را مزاج دانند وبعد از بطلان مزاج اعاده آنرا مستحیل
شمرند چنانکه شاعرشان گوید ؛ حیوة ثم موت ثم حشر ؛ حدیث خرافة یا ام عمرو
ودیگر گوید ؛ یحدثنا الرسول بان نحیی ؛ وکیف حیوة اصداء وهام ؛ واین چند
بیت که بیکی از اکابر اصحاب رسول صلی الله علیه وآله نسبت دهند که بعنوان انشا کرد با چند
بیت دیگر بعینی ویا باشد که خود را بر صوفیان بندند وبعین الجمع گویند وخود را
از مراتب عمل بیرون برند ودرجه معبودی دعوی کنند نعوذ بالله منه اما اینان همه
کتب دین نخوانند وچنین نفرمایند ویا باشد که از افعال النافع در معاد باز ندارند
واز اعمال النافع در معاش باز دارند وبترک پیشه وزرع فرمایند واینها اصحاب
مانی واکثر براهمه اند ودر اسلام جماعتی خود را بر صوفیان بندند وبتوکل گویند
ومعنی توکل این دانند که بنظام کل معطل باید بود تا آنچه خورند وپوشند همه حرام
باشد که معاونت نکنند ومعاونت نیابند وجماعتی دیگر باشند که مذمت دنیا
کنند چون براهمه هند وگویند عاقبت دنیا فناست وعمل فانی نباید کرد وبباقی
مشغول باید شد وما پیشتر بیان کردیم که دنیا را مطلقا مذمت نکنند وبچه مذمت

ستنه

کنند وبچه ستایند که دنیا منزلیست که قطع باید کرد وباخرت باید رسید وتا باخرت
رسیدن از توشه وراحله چاره نیست وهرگز بی معاونت نظام کل را باخرت نتوان
رسید ورستگاری نتوان یافت ویا باشند که در آن مذهب که این بدعتها نهند آنچه بمعاملات
باشد تاویل کنند وآنچه بعبادات باشد بجا گذارند چون مزدک بکیش گبری که آنچه
بند واستاد در عبادات دید بجا گذاشت وآنچه بمعاملات یافت تاویل کرد که زن
ومال میان همه مشترک کرد وبدین همه معاملات باطل شد ویا باشند که معاملات را تاویل
نکنند وعبادات را تاویل کنند چون قرمطیان وباطنیان در اسلام ومزدکیان
از اینان بدترند وبشمردن اقسام از غرض کتاب بیرون رویم ومرتبه خست اینان
از مرتبه شرف ضد ایشان که حکما واصحاب حکمت عملی اند معلوم شود واینان
جنود ابلیس اند که وجنود ابلیس اجمعین ومرتبه هر یک از اینها در خست مرتبه
صنع عمل وغرض صنع معلوم شود **باب** اندر قسم هفتم ازین دوازده
که برشمردیم موضوع جزو بحث متعلق بعلم وعمل وصلاح تابع این پیشه واصحاب
این پیشه بسیارند وهر یک از این پیشها عالم اعنی له حیوة وحرکت خاص اند وعضو
خاص را از بدن انسان واصحاب این پیشه بمنزله قوت خاص که مبدأ آن حس

وحرکت خاص است چنانکه جالینوس بکتاب قوای طبیعی بیان آن کند وموضوع آن
آن پیشه بمنزله آن عضو خاص است که این عمل در وست وشرف آن پیشه در عالم
بمنزله آن حس وحرکت خاص است در بدن واصحاب این پیشهای مختلف عالم را
آن نفع دهند که این قوتهای مختلف بدن را که هیچ قوت خاص نیست که همه بدن را
بعموم نفع نرساند اما باشد که آن نفع ضروری باشد که ببطلان آن قوت
بطلان همه قوای بدن باشد چون قوت دل وجگر وسایر اعضای رئیسه وباشد که
ببطلان آن همه بدن خلل رساند که افعال همه قوی ناقص باشد اما باطل نشود
وباشد که نه ناقص باشد ونه باطل اما مستحسن نباشد چون قوت مشتهیه که چون
در بدن ناقص شود رنگ بدن ناقص شود وقبیح کردد ومنافع پیشها در کل عالم چنین
اختلاف دارد وتفاوت شرف این پیشها برین نسبت است واین پیشها در کل عالم
چنین اختلاف دارد وتفاوت شرف این پیشها برین نسبت است واین پیشها
چون طبی است ونجومی ومهندسی وغیر اینها از آنچه موضوع خاص دارد که بحث
ازان موضوع شامل است امور غیر متعلق بمزاولت عمل را وامور متعلق بمزاولت
عمل را چون طبی که موضوع آن خاص است که بدن انسان است ودران پیشه بحث از

تشریح

تشریح بدن ومزاج وقوای طبیعی واستقصات واهویه بلدان کند چون کتاب
استقصات جالینوس وکتاب مزاج او وکتاب قوای طبیعی او وکتاب منافع الاعضا
وغیر اینها که در همه بحث از احوال بدن کند واین بحث متعلق بمزاولت عمل نیست و
همچنین بحث کند در کتاب دیگر از فصد واسهال وغذا وحرکت وسکون ونوم ویقظه
وغیر اینها که متعلق بمزاولت عمل است **باب** اندر قسم هشتم ازین دوازده
که برشمردیم این پیشه واصحاب این بعد پیشهای قسم هفتم واصحاب آنند که هر یک
ازین پیشه ضد هست یکی از آنها که موضوع ایشان واحد است ومرتبه مضرتش
عالم را مرتبه نفع نظیر اوست عالم او وازان موضوعش را آن مضرتست که از سوء المزاج
خاص قوت حس وحرکت عضو را که آن سوء المزاج عارض اوست وازان آن عضو بکل
عالم رسد که ازین سوء المزاج عضو را در بدن که نظیر آن موضوعست ودر کل عالم بکل
بدن رسد وباعث این پیشها یا جهالتست یا شرارت محض که غرض اول باشد یا شرارتی
که نه غرض اول باشد که غرض اول یا مالی یا نفعی یا راستی باشد واین پیشها اصحاب آن
بدان مقصد نظر کنند ومرتبه خست این پیشها از مرتبه موضوع وغرض معلوم شود
چنانکه در قسم هفتم مرتبه شرف بدین معلوم بود **باب** اندر قسم نهم ازین

٢١٤

دوازده که برشمردیم واین پیشه واصحاب این پیشه نیز دیبا نند وهر یك ازین پیشه بمنزله
حس خاص است عضوی خاص راکه موضوع اوست وصاحب این پیشه بمنزله قوتیست
خاص که مبداء آن حس خاص است واین پیشه را مثال علم موسیقی است که دران بحث
کند از نسبت کل وذی الکل مرتین وذی الخمس وذی الربع وآنچه ازینها مرکب شود وآنچه
از نقصان کم ازبیش برون آید چنانکه برهان گوید که نسبت کل از نسبت ذی الخمس
وذی الربع مرکبست وچون از نسبت ذی الخمس ذی الربع نقصان کنی نسبت طنینی حاصل
آید وامثال اینها که دران صناعت ازان بحث کنند که هیچ ازانها بمزاولت عمل متعلق
نیست اما مبدأ ومعاون هست که جزو علمی از هر صناعتی بمنزله جانست جزو عمل را
وجزو عمل بمنزله جسمست جزو علمی را اما جاری نیست که هر کس در جزو علمی ماهر باشد
در صناعتی در جزو عملی در آن صناعت ماهر باشد یا چون در عمل ماهر باشد در علم
ماهر باشد بلی هر دو در بقای صناعت ضرورتست که بی جزو علمی صناعت مختل باشد
وبی جزو عملی جزو علمی معطل که یکی بمنزله آمرست ویکی بمنزله عامل که بی عامل عمل
صناعت کسی را بکمال حاصل نشود وبی آمر شنید نیابد اما توان بود که جزو علمی
صناعت کسی را بکمال حاصل شود ودر جزو عملی قاصر باشد چنانکه ارسطوطالیس

درکتب

درکتاب برهان گوید درآنجا که چگونه بیك چیز جهل وعلم حاصل شود ومثال برین
صناعت موسیقی بنظر آرد که بعقل داند که فلان نغمه فلان نغمه را موافقست
وبحس چون بشنوند بداند ونتوانند بعمل آوردن وچنانکه ابونصر فارابی حکایت
کند از بطلیوس که بکتابی که در موسیقی نوشته گوید که به بسیاری از نغمات
ملایم احساس نکنم وامتحان علم را با عمل موسیقاری حاذق در عمل الحاضر کنم
تا مرا بدان اخبار کند وهمچنین ابونصر فارابی حکایت کند از ثامسطیوس
که گفته دانم بعلوم که مرا از تعالیم حاصلست که نغمه مفروضه موافقست نغمه
وسطی را واحساس باتفاق آن دو نکنم که در عمل آن مهارت ندارم واین ثامسطیوس
در نهایت بزرگیست از اصحاب ارسطوطالیس تا بحدی که ابوعلی سینا در کتب خود
اعتماد بر شرح او کند وآنچه او فهمد از ارسطاطالیس باز گوید وابونصر فارابی
او را گوید وهو احد اجلة اصحاب ارسطاطالیس ومن المتمهرین فی مذهبه واین
نغمه مفروضه که او گوید نغمه مطلق وتر عنست از عود ووسطی نغمه سبابه مثنی است
وابونصر فارابی گوید کم باشد کسی که باتفاق این دو احساس نکند وثامسطیوس
با آن بزرگی چنین گوید پس باید دانست که نادر باشد که در صناعتی قوت علم وعمل

٢١٧

شخصی را بکمال جمع شود که کمال قوت علم بحرارت و لطافت صورت بندد و کمال
قوت عمل ببرودت حاصل شود که کمال عمل را صبر ضرورست و صبر از سکون خیزد
و سکون ببرودت باشد و اینجا این حرارت و برودت که گوییم نسبت با آن عمل عضو است
که آن برودت که قوت عمل موسیقی را باید بسیار احوا است از آن حرارت که قوت
علم بیطاری را باید و ازین جهة که این دو قوت بکمال در یک موضوع جمع نتوانند
شد آن سبب را که گفتیم ایزد جل شانه جدا کرد میانه اعصاب حس و اعصاب حرکتها
و هر دو را با هم باعضا فرستاد که در هیچ عضو یکی بی دیگری نباشد و بیکی قوت
حرارت و لطافت زیاده داد تا فرمان یابد و دانند و بیکی قوت برودت و غلظت زیاده
داد تا فرمان پذیرد و از عمل ستوه نشود فتبارک الله احسن الخالقین و این
پیشه را امثال بسیار است چنانکه جزو نظری از طب و جزو نظری از نجوم و جزو
نظری از فقه که اصول فقه خوانندش و هر پیشه که در آن بحث از موضوع
کند که متعلق بکیفیت عمل و مزاولت عمل نباشد و مثال موسیقی نظری ایراد آوردیم
که قوت شوق علوم متعلما را زیاده شود و دانند که چون علوم بسیار است
زندگانی کم آنچه از عمر صرف کنند در عین علوم کنند و از هرزه و مزخرف پرهیزند

باب

باب اندر قسم دهم از این دوازده که برشمردیم اقسامی که این قسم جنس
آنست که بقدر اقسام قسم نهم است چه هر یک ازین پیشها ضد است یکی از آنها را
که در موضوع با آن شریکست و هر یک از اینها چون سوء المزاج است حس خاص را
در بدن انسان و عظم و صغر آن بحسب عظم و صغر آن موضوعست در عالم و آن جسم
که از او تولد کند در موضوع تواند بود که اهل این پیشه اطبااند خلاف اطبای
که در قسم نهم است چنانکه تشریح بدن انسان کنند بخلاف واقع و بیان امزجه
و اهویه بلدان کنند بخلاف واقع که بلدان جنوبی منخفض که جبال او بر طرف شمال باشد
سرد گویند و خلاف آن را گرم چون بنای مقدمات علمیه برین نهند و امثال این
فسادها ازین در آن موضوع خاص ایشان تولد کند و باشد که اطبای حق هند
و غرض فساد باشد چنانکه بحث از تشریح بدن کنند و بیان واقع گویند و غرض
این باشد که بهیچ نوع مقدمات عمل نتوان کرد در اندیشه رسانیدن ببدن و تواند
بود که در اصل منع کنند از نظر در اموری که متعلق بالذات بمزاولت عمل نیست
چنانکه درین زمانه اگر کسی از جزو نظری موسیقی سخن گوید او را منع کنند و از آن
بازدارند جهل را از منافع این علوم و چنانکه اصحاب تجربه و طایفه که خود را

مُتقصدین خوانند و طب منع دانستن تشریح و اهویه بلدان و مزاج کند و بر اصحاب قیاس
انکار کند از جهل بمنافع این علوم و جالینوس بکتاب فرق بر ایشان خطای ایشان پیدا
کند بر بنایهای کافی و منافع اینها درست کند و باید که در همه قسمت که درین کتاب کردیم
خوب نظر کند که اگر اینها در همه اقسام کلی جاریست به هر جا قسمی خاص نکند که ملالت
بیاورد و همه آن سخن بیکجا گفته شود که اصل در علوم اینست که پراکنده ذکر نکند چنانکه
حاسبین چنان کنند **باب** در قسم یازدهم از این دوازده که بر شمردیم آن صناعات
که درین قسم افتد عدد آنها بعدد موضوعات اعمالست و این سخن بر ظاهر قول است در هر جا
که اطلاق کنیم که تواند بود که یکچیز موضوع شود در علم و عمل صناعات متعدده را هر
کدام را بروی دیگر چنانکه بیان این کنیم بعد از این ان شاء الله تعالی و هر یک از این صناعات
که درین قسم افتد چنان بود موضوع خود را و کل عالم را که حرکتی خاص که نظیر آن
صناعت عضوی خاص را که نظیر آن موضوع است از بدن و همه بدن را عمر تبه شرف
آن صناعت و اصحاب آن در عالم همین حال است و میباید دانست که درین کتاب گاه
بقوت عملی علمی خواهیم که متعلق بر اوات عمل باشد و گاه قوت عملی خواهیم که موضوع
عمل مطلوب در آن صناعت شود و گاه قوت مطلوب در آن صناعت را خواهیم مثال اول

چنانکه

چنانکه دانیم که در عود ابتدا از نغمه مطلق مشی کند و بر ترتیب نغمه حاده که در اسفل
بر زیر است آید و فلان آهنگ حاصل آید و چون از سبابه مشی گیرند فلان و مثال دوم
چون قوت مصنفی بصوت و عمل بدیع که آن صوت و عمل چنان دانستواند کرد که سامعان را
طربی لذتی و حالتی که مطلوب از آن صناعتست حاصل آید و مثال سیم چون قوت
مطرب و مغنی بدانکه عمل و صوت را چنان داند کرد که سامع را از آن طربی لذتی
که مطلوب از آن صناعتست حاصل آید و اگر مرتبه شرف هر یک از اینها بیان کنیم از غرض
این کتاب بیرون رویم و للغافل کثیر الاشاره **باب** در قسم دوازدهم از این
دوازده که بر شمردیم آن صناعات که درین قسم افتد بعدد صناعات قسم یازدهم اند
من حیث الموضوع که ضد یک یک باد یگر و هر قسمی را که از آن اقسام که اطلاق قوت عمل
بر آن کنند که بقسم یازدهم پیدا کردیم ضد نیست بلکه سه ضد از سه جهت یکی آنکه منع
بالاتر کنند از آن صناعت دوم آنکه مقدماتی نهند و اعمالی کنند بر خلاف صواب سیم
آنکه هیچ از آن درو نکنند و قصد ایشان از آن صناعت مضرت مردمان باشد چنانکه
علوم نجوم و مانند اختیار مضرت رسانیدن را و شاعری و قمار و اعمال عجایب که مردمان
بدان گمراه کنند و اما آنکه منع از صناعت بالات کنند یا آنرا منع کنند که بگمان افتد که بآن

219

صناعت رسیدن مقدور هیچکس نیست و کسانی که دعوی آن صناعت کنند بگزاف
دعوی کنند چنانکه خواجه ابو نصر فارابی را کتابی دیده ام در ابطال صناعت احکام
نجوم که خلاصهٔ سخن او اینست که چون ادوار بی نهایتست و هر دوری حرکت خاص را مقتضی
خلاف دیگر است و چون مقتضی هیچ دوری موافق دوری دیگر نباشد تجربه صورت نبندد
و چون تجربه صورت نبندد احکام نجوم سراسر دروغ باشد و عجب است از چنان فاضل
که سخن چنین کند و تواند بود که آن کتاب بروی محمول باشد که چنانی چنین نگوید و این رسالهٔ
جای بیان بطلان آن ندارد و باشد که سخن از این صناعت بدان کند که سوای حق جل و علا
هیچ موجود را سبب موجود دیگر نداند و همه مخلوقات را معطل داند و نفی حکمت
ایزد تعالی کند و از جهالت نداند نعوذ بالله من صدیق جاهل الدین که جالینوس اند
هزار نفع نوشته این ترتیب خاص بر زبان کتاب منافع الاعضا تا آنکه گوید که چون کتاب
منافع الاعضا مینوشتم در آن منافع که رطوبات و طبقات و هیات و موضوع چشم
راست بر متعلمان صنعت کردم و بکتاب نوشتم شب بخواب دیدم که فرشته گفت ای جالینوس
حکمت ما را از بندگان ما چرا پوشیدی چون از خواب در آمدم توبه کردم و بکتاب
منافع نوشتم هزار نفع خاصه جهة هیات خاص چشم را نوشته ام و این طایفه همه را عبث

دانند

دانند که گویند اگر در اصل چشم نبودی دیدن روا بودی بلکه چشم را هیچ خصوصیت
بدیدن نیست سوای عادت خدای تعالی بدین رفته و بدین اعتقاد همه صناعات باطل باشد
که گویند جامه هرگز سبب نشود دفع سرما او گرما را و چون چنین باشد چندین صناعت که
در جامه بکار آید همه باطل باشد و خوردن و آشامیدن نگویند سبب نشود دفع گرسنگی و
تشنگی را و چندین صناعت باطل باشد و بالجمله هیچ صناعت را ضروری چیز که نافع نداند
و آسمانی بدین عظمت و کواکب بدین شرف را که ایزد تعالی باندجای با آنها سوگند خورده و تا
راند قسم ایشان را تا با آنجا که فرماید وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ بیکار و معطل داند
و این آیه و اندآیه دیگر از کتاب خدای عز و جل بخوانند وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ و مردمان در
اسلام که دعوی دانش کنند و حجة الاسلامشان نویسند باین مذهب دعوت تظاهر
کرده اند والله اعلم بسرایرهم و همه دانش ایشان در این کلمه جمعست که از چون و چرا دم
نباید زدن و چندین جای که ایزد تعالی خطاب با اهل عقل کند و گوید افلا تعقلون همه
عبث است ابو معین در حق ایشان نیکو گوید ؛ ز چون و چرا لب ببستی بر سق ؛ همین آست
درویش من مذهب خیر ؛ و ابو الفرج حکایت کند که بزمان طغرل بیک ما را افسونی با صفهان

ماری مهیب داشت به میدان اصفهان بصنعت افسونگری او را از مضرت مار بر داشتی
یکی ایشان که همه خواص و صنایع را باطل دانند گفت این مار بی افسون بمیرد تا مردمان
پیدا کنم که هیچ چیز چیز دیگر را نفع و ضرر نرساند و هر چند مارگیر تضرع کرد که از این درگذرد
فایده نکرد غایت غلطی از و گرفت که اگر او را مار بکشد خون او هدر باشد و در عمل خواندن
گرفت مار بدست گرفتن همان بود و مردن همان و اینجماعت از سباع
و بهیمه گمراه ترند که بهیمه چون با مار جنگ کند بدستی بینی خود گیرد و بدستی جنگ کند
که ضرر مار و موضع اذیت رسانیدن او را داند و ایزد تعالی ایشان را باین صفت یاد کند
در کتاب خود که اولئک کالانعام بل هم اضل و باشد که منع از صناعتی چون طب و
نجوم کند این مظنه را که قضای خدای تبارک و تعالی ستیزه نشود که چون بیماری
در زمین خلق کرده باشد طبیب که در معالجه کوشد و منجم که ساعت اختیار کند با قضای
خدای ستیزه کند و باین دلیل باید که صاحبان این اعتقاد طعام نخورند و آب
نیاشامند و گرسنگی و تشنگی خدای تعالی خلق کند و از فطرت اصلی و جهالت قدم
بالاتر نهند چنانکه نهاده اند و امر معروف نکنند و از منکر باز ندارند و اگر بر خرافات
و حکایاتی که از این طایفه نقل کنند در مخالفت طبیب و خود کشتن مشغول شویم

ازغرض

از غرض این کتاب باز مانیم و باشد که بحثهای دیگر غیر از آنکه درین فصل گفتیم
منع از صناعتی کنند با همه صنایع و بدانها در فصول سابق اشاره کردیم اینست
تمام سخن در قسمت صنایع بر سبیل اجمال

باب اندر آنکه صنایع غیر متناهیند بالقوه و متناهیند بالفعل

در کتاب ما بعد الطبیعه درست شده که آنچه از امور
بالفعل باشند همیشه متناهیند و آنچه بقوه باشند غیر متناهی و چون قوت بر دو
قسمت یکی فعلی و یکی انفعالی باید که بدانند که عدم نهایت در هر دو از آنها بود مثال
اول قوت خدای تعالی بر امور غیر متناهی مثال دوم قوت هیولی قسمتها و صور و اعراض
غیر متناهی را که امور غیر متناهی از فاعل و قابل با هم جمع نتوانند شد چنانکه در کتاب
مجید باین اشاره کرده که کل یوم هو فی شأن و باید که بدین دو مقدمه برهان
گوییم در خور این کتاب نتواند بود که در وقتی از اوقات موجودات غیر متناهی باشند
بالفعل و الا آن عدد که شامل آنها باشد بی نهایت باشد و ترتیب میان اعداد طبیعیست
پس اعداد مرتب غیر متناهی موجود باشند و این محالست و نشاید که متناهی بقوت
باشند که چون آن امور متناهی از قوه بفعل آیند حرکت سپری شود و زمانه بنهایت
رسد و هیولی که وجود او محض قوتست ناچیز شود و علل وجود معطل باشند و

محال دیگر لازم آید که این کتاب نه جای آنست پس درست شد که موجودات همیشه بفعل
متناهیند و بقوت غیر متناهی و هر صناعت که هست متعلق بموجودیست در علم یا عمل
پس صناعات بفعل متناهیند و بقوة غیر متناهی و چون موجودات بر دو قسم اند بعضی
از آنها دائمی و بعضی غیر دائمی صناعات باین اعتبار قسمتی افتد یکقسم آنکه موضوعش
دائمی باشد دیگر آنکه دائمی نبود و آنکه موضوعش دائمی بود یا بشخص دائمی بود یا بنوع
تنها نه بشخص و آنکه بشخص دائمی باشد یا در فعلش توهم قسمت افتد بتقدم و تأخر زمان
تا نیفتد و آنکه در فعلش قسمت چنین نیفتد یا در اصل قسمت نیفتد یا قسمت چنین
چون ایزد تعالی و عقل و فلک و عناصر و ظاهر است که هر یک کدام قسم را مثال است
و ایزد تعالی در قسمی که او راست شریک ندارد که واحد حقیقی اوست که در ذاتش
قسمت نیفتد و چون در ذات نیفتد در فعل نیز نیفتد که فعل از ذات است و باقی دیگر در
قسمت خود شریک دارند که عقول بسیارند و افلاک و عناصر بسیار و تواند بود که قسمی
عام موضوع صناعتی شود و تواند بود که قسمی و این اقسام دائمی که موضوع صناعت
شوند هرگز موضوع صناعت عمل نتوانند شد از آنجهت که دائمی اند و این ظاهر است
اما آنکه موضوعش غیر دائمیست موضوع علم و عمل هر دو تواند شد اما موضوع

شدن

شدن علم خود ظاهر است و موضوع عمل شدن از آنکه چون غیر دائمیست آن حیلت که در
بقا و فنای او اندیشند و مرتبه شرف رسانیدن و خست رهانیدن او اندیشند چون
در آن بعمل آیند موضوع عمل شود و اما امور دائمی نه چنین باشد که حیلت در بقای او
صورت نه بندد که خود باقیست بی حیلت و در فنا نیز که فانی هرگز نشود و در شرف نیز
که بمرتبه شرف بآن رسند که از مرتبه وجود بمرتبه بالا روند و بمرتبه خست بآن
رسند که بپایین آیند و این بکون و فساد صورت نه بندد و دائمی از کون و فساد مبراست
و شاید که جمعی بدین انکار کنند نفس جزوی را گمان برند که همیشه بر یک صورت باقیست
و بمرتبه شرف رسد که علمست و خست که جهلست و موضوع کون و فساد نشود و اگر سخن
در بیان آنها کنیم که صور چون متعدد و چون مختلف و کون بحیثیت و فساد بحیثیت
کتابها از سر باید نوشت که لبابها بخوانند و آن کتابها که اینها در آن شود بر باید داشت
از کتاب ارسطو و نظر مستوفی در آن کرد تا رفع شبهها شود و اینکه بیشتر این قسم را
گفتیم که ظاهر است که موضوع عمل نشود از جهت وجود دایم گفتیم که بجهة خالی از جهة
آن موضوع عمل نشود که اگر شود بشرف و خست شود و این جهتیست غیر وجود دائمی
باب اندر تفصیل مراتب موجودات بر سبیل اجمال باید دانست که واجب

الوجود بذات خود هیچ چیز موضوع فعل و عمل نتواند شد که در و هیچ گونه قوت انفعالی
نبود و بعد از و ذات عقلست و او بذات خود بی واسطه موضوع فعل واجب الوجود است
بآنجهة که صورت عقلی را ابداع کرده در قوت انیت عقلی و در حقیقت همین قوت انیت
موضوع فعلست که صورت عقلی از فاعل صورت جدا نیست که عاقل و معقول متحد اند
پس درست که ذات عقل هم موضوع علم شود و هم موضوع عمل پس از و ذات نفس است
و او موضوع فعل عقلست که صورت نفس را ابداع کند در طبیعت که در حقیقت موضوع
فعل عقل اوست که صورت نفس از عقل جدا نیست که عاقل و معقول متحد اند و بعد از و
وجود طبیعت است که صورتش خوانند و او موضوع فعل نفس است بقوت هیولی کل
که اوراست که اورا جسم مطلق دانند و در حقیقت موضوع فعل نفس اوست که قبول
صورتهای آفتابی و قمری و نجومی و عنصری کرده که آن صورتها چون از و برداشته
شوند با نفس یکی شود که عاقل و معقول متحد اند بعد از و جسم مطلق است که موضوعست
فعل طبیعت را بقوت هیولی جسمی که در حقیقت موضوع فعل طبیعت اوست که صورت
جسمی از طبیعت که کمال اوست جدا نیست که عاقل و معقول متحد اند که از هیولی برداشته
شوند بعد از آن هیولی جسمیست که موضوعست فعل صورت جسمی را که قوت

انفعالی

انفعالی محض است بواسطهٔ آن عدم که مقارن اوست که از جهت و صورت جسمی
جدا نیست تا کرد و عدم محض برداشته شوند که عاقل و معقول متحد اند و ترتیب وجود
امور دائمی از علت و سبب اولی برین گونه است که ذکر کردیم که صورت در ترتیب عقلی
مقدم اند بر موضوع صور که چون ابتدا از وجود محض کنند از اشرف باخس آیند
چنین که بیان کردیم و ارسطوطالیس در کتاب برهان اقدم را باین ترتیب الاقدم
والاعرف عند العقل گوید و چون ابتدا از عدم محض کنند اول آخر شود و آخر اول
اول را نسبت ثانی باین ترتیب اقدم عند الحس گوید بکتاب که عدم محض موضوع قوت
انفعالی محض شود که روا داشت آنرا اهرمن گوید که محتاج محض است و فنای موجودات
بدوست و بدین سبب شر را حوالت بدو کنند و چنین است و فاعل بذات این قوت را
صورت جسمیست و عدم با این قوت انفعالی محض موضوع شود صورت جسمی را و فاعل
بذات صورت جسمی را طبیعت و صورت جسمی با هیولی موضوع شود طبیعت را و فاعل
بذات طبیعت را نفس و طبیعت با جسم موضوع شود نفس را و فاعل بذات نفس را عقل است
و نفس با جسم نفس موضوع شود فعل واجب الوجود را که عقل است و صورت تمامیت
عالم او اول مرتبه امکانست و بدین ترتیب که از هیولی بصورت آیند که ابتدا از عدم

۲۲۳

کند مقدم اخس باشد و موخر اشرف و این اقدم است که ارسطوطالیس اول کتاب برهان اعرف و اقدم عند الحس خواند و این فصل با این غموض آنرا آوردم که بدانند که هیچ موجود دایمی بعالم معطل نیست و از عدم مرتبه عدم همه مراتب لا تنم آید که لازمند هر یک دیگر را دیگر تشوق مشغلها از آنکه باین سخنان که با بتدا چون تا فتاده برگوش خورد آشنا شوند و کوشش نمایند که بحق و باطل انبها برسند که بسیاری ازین سخنان از آن مردمان که دعوی دانش کرده اند شرایعت با جهالت را مندرس ساخته و تلبس بصورت باطل برهم فرا نموده اند والله الموفق والمعین و مطالب المرضات الله درین فصل به همه حدود اشیا اشاره کردیم که حد از ماده و صورت پرداخته شود همیشه ماده بطرف عدم باشد که بقوتست و صورت در طرف وجود که بفعلست که هر طرفی بطرفی باشد و الآخر را معنی نبود و بدین سخنان کافه حکما صفت کنند و چنین که ما گفتیم ریاضت بسیار باید کشید تا باین معانی رسید و چون بیان موجودات دایمی کردیم که چگونه موضوع افعال دایمی شود بیان کنیم آن صناعات جزوی عملی را که موضوعات ایشان دایمی نیستند بتفصیل لایق این کتاب بعون الله و توفیقه والحمد لواهب العقل والحیوة

باب چون موجودات دایمی

بترتیبی

بترتیبی که گفتیم از مبدأ اول تعالی شانه بپیدا آمدند و افلاک بجنبش اندر آمدند جنبش دایمی شوق وجود بفعل را و این جسم که بمیانه اندر بود موضوع فعل فلک شد که از فلک بقوت حرکت فعلی و صورتی با دیدار آمد و مقدار فعل هر چند نسبت با فاعل یکی بود نسبت با قابل یکی نبود که قابل که جسم میانه بود اثر فاعل را که فلکست بیک درجه قبول نکرد که نزدیک زیاده پذیرفت و دور کم و میانه میانه و این صور را اعناصر گویند که مقدار اثر فاعلیت در قابل مختلف شود پاره آتش شد و پاره هوا و پاره آب و پاره خاک پس این جسم که بمیانه فلک اندر بود موضوع شد فعل فلک را که در وی از فلک صورت آتشی و بادی و آبی و خاکی بپیدا آمد و بصورتی دیگر بر آمدند و این چهار موضوع فعل کواکب شدند که در وی از ایشان اثری کند و نزدیک اثری و مشرقی اثری و مغربی اثری و این اختلاف را نهایت نیست و کلیات آنها بکتاب نجوم شمرده شود و باین اختلاف از ایشان در عناصر مزاج و صور گوناگون پیدا آمد که اجناس آن معدن و نبات و حیوانست و گفتیم که اثر پذیرفتن قابل را از فاعل کمالیست و نقصانی و کمال آن باشد که زیاده از آن اثر جنس آن قابل را ممکن نبود که قبول کند که از آن اگر در گذرد با فاعل یکی شود و از جنس قابل بیرون رود

و نقصان آن باشد که قابل از آن کمتر اثر فاعل تواند پذیرفت که اگر از آن پایین آید قوت
محض باشد نه متأثر بالفعل و صورت انسانی کمال اثر فاعلست در قابل و صورت معدنی
نقصان اثر فاعلست در قابل و ازین جهت هیچ معدنی غذا نشود انسان را و نبات میانهٔ
معدن و حیوان که انسان نوعی از وست نهاده و هر یک ازین سه جنس بلکه معدن و
نبات و حیوان است عرضیست که انواع آن جنس از آن بیرون نیفتند و اول درجه در
معدن با آخر درجه اسطقسات پیوسته است و آخر درجه معدن با اول درجه نبات
پیوسته است و آخر درجه نبات با اول درجه حیوان غیر ناطق پیوسته و آخر درجه حیوان
غیر ناطق با اول درجه انسان پیوسته و آخر درجه انسان با اول درجه ملایکه پیوسته
و چون انسان بر صورت اشرف بود و آن سه دیگر بر صورت انقص آن سه پذیرا
شوند اثر انسان را که بفضل و قوت خود ایشان را از آن صورت اخس بصورت اشرف
رسانند که قریبتر بصورت کمالست که صورت انسانیست و چون بصورت انسانی
نزدیکتر آید انسان را نفع بیشتر دهند و خدمت بیشتر کنند که نفع و خدمت بمناسبت
صوریست و مضرت و سر از خدمت پیچیدن بمباینت صوری چون آهن که چون از
قوت انسانی اثری بقدر استطاعت و قوت خود پذیرد مثلا مرآتی شود که بدان

انسانرا

انسانرا نفع رساند و از صورت خود بالاتر آید و معین شود انواع نبات را که
بنوع حاصل شود و همچنین گندم از قوت و تدبیر انسانی اثری پذیرد و آرد اثری
پذیرد که نان اثری از معده و جگر پذیرد که بصورت انسانی رسد پس آن صور که اجناس
ثلثه از قوت مدبره انسانی که صورت حقیقت انسانست قبول کنند باینجهت که قوی
و مناسب صورت انسان شوند آن صور را صور صناعی خوانند و هر یک از آنها را
که صورت قبول کنند موضوع و هیولای آن صناعت خوانند و آن قوت را در انسان
که سبب آن صورت خاص شود قوت صناعت و آن انسان را صانع خوانند و همچنین است
چون اکمل انسانی اخس را بعیش شود و او را از صورت اخس بصورت اشرف که در
استطاعت او باشد رساند هر چند بیشتر شرف بیشتر و ازین بیان که کردیم
معلوم شد که همه اجناس موالید انسان را بالطبع منقادند و همه انسان اکمل را
بطبع منقادند و ازینست که حکما گفته اند العقل مطاع بالطبع و هر چند کمال صورت
انسان بیشتر قرب بعقل بیشتر و هر چند آن بیشتر انقیاد با انسان کامل بیشتر که گفتیم
که همه مراتب بهم پیوسته اند و آنچه که با یکدیگر بی واسطه متصل باشند اخس آنرا
اشرف بالفرمان بردارتر که آن اشرف را که بالاتر بود و ازینست که گفته اند که حکما صحبت

عوام انشاید که کسی نباید که باعوم بجهتی پیوسته باشد و باحکما بجهتی که از حکما استفادهٔ
کند به ایشان رساند و از ین جهة کردان و لران و کروهی که مرتبه ادنی انسانی دارند
او را که نزدیک بمرتبه انسان باشد و لذات مرتبتی در غیر ایشان داده فرمان برند
واکر حکیمی را کاملی ببیند او را دشمن باشند که التحاب تشاکل که تا مشاکلت نبود محبت
صورت نه بندد و تا محبت نباشد اخس از اشرف را استفاده نشود والله اعلم باب
اندر آنکه صناعات مرتبند تا آنجه که صناعتی باشد که بپایین همه صناعات باشد و
صناعتی باشد که ببالا و سایر صنایع متوسط باشند میانه این دو صناعت چنانکه
صانع پایین جسم را که طبیعت از عمل او فارغ شده باشد بدارد و موضوع عمل خود
کند و چون عمل او در وی تمام شود صانع دیگر که بمرتبه شریفتر از وست او را بدارد
و موضوع عمل خود کند و همکم جرا تا بصانعی رسد که چون عمل او در ان تمام شود
یا موضوع شود مر طبیعت را از آنجهة که بصورت اشرف رسد یا معین او باشد
یا نافع باشد در فعل طبیعت و هر صناعتی که بر چنین باشد باین طریق که در سلسله
از صناعات باشد یا باشد و بصناعتی چنین که گفتیم نرسد که بصناعتی رسد که
نافع نباشد در صورت اشرف و آن صناعت مطرود باشد و فاعل آن مستحق قتل و ضرب

تا بچه درجه باشد که بارها درین کتاب گفتیم که درجهٔ موجودات پیکدیکر پیوسته
و همیشه موجود اشرف سایس است آنرا که بواسطه بدو پیوسته در طرف اخس
و سیم را که باین دوم از طرف اخس پیوسته دوم بواسطه سایس است و تا سیم
بمرتبه دوم نرسد اول بواسطه دوم او را سایس نتواند شد و مثال را فرض کنیم
که ا مرتبه کمالست در سلسله از موجودات و ب ثانی اوست در طرف اخس و
ج ثالث اوست و د رابع اوست و ه خامس اوست و ه موضوع شود د را
و غایت کمال ه آن بود که د شود و چون د شود موضوع شود ج را و غایت
کمال د آن بود که ج شود و چون ج شود موضوع شود ب را و غایت کمال
ج آن بود که ب شود و چون ب شود موضوع شود ا را و غایت کمال ب
آن بود که ا شود و چون ا شود که غایة الغایات است و بایستد یا بازگردد که
طریق فساد است و باید که این را بمثال محسوس کشفا بکنیم که همه موجودات را است
و مثال گندم را آریم که جسمی است طبیعی طبیعی که طبیعت صورت گندمی را پیدا
کرد و فارغ شده او را طحان بدارد و موضوع عمل خود کند که گندم آرد بقوتست
و کمال او آن باشد که آرد بفعل شود و چون آرد بفعل شود موضوع شود صورت

خمیر را که آید خمیر بقوتست وکمال او آنکه خمیر بفعل شود وچون خمیر بفعل شود
موضوع شود صورت نانی را که کمال خمیر آن باشد که نان شود وچون نان شود موضوع
شود صورت کیلوس را که کمال او آن باشد که کیلوس شود وچون کیلوس شود موضوع
شود صورت کیموس را که کمال کیلوس باشد وچون کیموس شود موضوع شود صورت
خونی را که کیموس خون بالقوه است وچون خون شود موضوع شود صورت
انسانی را که غایت این همه موضوعات مختلف بود وظاهر است که هر موضوع را ازین
موضوعات که برشمردیم فاعلی باید که او را بغایت مطلوبش رساند که در آن بالقوه
بود که محرک ومتحرک یکی نباشد که هر چه بالقوه بجوهر خود بالفعل نشود واین فاعلها
بعضی صناعی بود که طحان وخمیرکن ونانپز باشد وبعضی دیگر طباعی که هاضمه و
مشبهه وغیر اینها اند پس درست شد که صنایع وصناع مترتب اند وغایت فعل
صانعی موضوع فعل صانعی دیگر شود تا منتهی شود بموضوعی که بواسطه فعل
عقل یا نفس یا طبیعت قبول کند وهر که در سلسله از صنایع نباشد در سلسله
وجود معطل باشد ونعوذ بالله که در سلسله نباشد که در آن مثال که گفتیم ا را
ب کند یا ب را ج یا ج را د یا د را ه که چنین کس مردود وعدم باشد

ودیعه

ودیعه حقیقی او بود چنانکه فردوسی گوید ؛ تو مر دیو را مردم بد شناس ؛ کسی
کو ندارد ز یزدان سپاس ؛ ومرتبه خسته هر یک از اینها ظاهر است که بارها
بدان اشاره کردیم **باب** چون معرفت صناعت روشن شد باید که حد
طاقت صناعات دانسته شود تا آنکه بآنچه در طاقت صناعات نیست از اصحاب
صناعات طلب نشود تا بنابر اتفاق آن از ایشان نکوهششان نکنند یا منکر اصل
آن صناعت شوند هر صنعتی را موضوعی هست چنانکه بیان کردیم حدّی نیز باشد
که بکمان بیش آن صناعت نباشد چنانکه صناعت طب که حدّ آن آنست که
حفظ الصحة باقیة وردّها زایلة واین سخن بهمین اطلاق راست نیست که
ضمیمه دارد که بقدر طاقت موضوع الصحة والطب است چه موضوع صحت
اگر طاقت صحت نباشد با آنکه عمر طبیعی بپایان رسیده یا مرضی بدن را چنان ساخته
باشد که نیاید پذیرای صحت شدن چنانکه در اواخر دقها هر چند که جنس مرض
در قوت طبیب باشد مداوات آن لیکن تدبیر طبیب مفید نیفتد در ابقای صحت
وهمچنین اگر اسباب مرض را قوتی عظیم باشد که تدبیر طبیب با آن مقاومت
نتواند کرد تدبیر طبیب را قوتی یکی باشد وسبب مرض را قوت هزار ویکی با هزار

پسندیده نباشد تدبیر طبیب بالخاصیه محسوس نباشد و در ازاله مرض و رد صحت مگر
پیغمبری دعا کند بمعجزه خرق عادت و آن صناعت طب نباشد و سبب فی الجمله این
آنست که بعلم طبیعی درست شده که قوای جسمانی متناهیند و هر متناهی ممکنست
زیاده بر آن پس چون قوت طبیب یا مریض را مقداری معین باشد و سبب موت از این
دو زیاده باشد طب نفع ندهد در رد صحت و بدین صناعت طب باطل نشود که صناعت
طب آنرا است که مرض تنها و قوت مریض با آن پسندیده نباشد یا پسندیده باشد چون تدبیر
طبیب با آن یار شود پسندیده شود مداوات آنرا تا آسانتر و نفوذتر زایل شود
و قیاس همه صناعات بدین باید کرد و این فصل آنرا آوردیم که بیشتر مردم را عادت
باشد که اصحاب صناعات را بدانچه در طاقت صناعت ایشان نباشد مسئلت
نمایند و چون غرض حاصل نشود نکوهش کنند و این بیشتر طبیبان و منجمان را
افتد که چون منجم اختیار ساعتی کند سفر را دلایل اصلی بوضع نکبات رسیده
و قوت اختیار منجم مقاومت با منحوسات اصلی نتواند کرد و چون نکبتی با جاری رسد
گویند منجم خطا کرد در اختیار و در حقیقت باین روی که ایشان گمان برده اند
خطا نکرده باشند آری اگر طبیب یا منجم معالجه یا اختیار کنند از آنجهة که

گفتیم

گفتیم خطا کنند اما بروی دیگر منجمان را دیدیم که در اثبات نفع صناعت نجوم
رنجها کشند و مردمانی که منع فضیلت صناعت نجوم کنند منع نفع آن کنند
باین دعوی که اگر آنچه بمقتضای نجوم دانند واقع شود پس صناعت نجوم را چه
نفع باشد و اگر واقع نشود پس صناعت نجوم را چه صدق باشد و بطلمیوس آنچه
در طاقت صناعت گفتیم بجواب گفته است که بعضی از مقتضیات نجوم امر حتم است
و اختیار منجم را در آن نفعی نباشد و بعضی دیگر نه چنین است که اختیار با آن پیوندد
باشد و این سخن در آنچه ما گفتیم صوابست و در منع نفع صناعت نجوم پندارم
که سخن مانعان را باز بس نکند که ایشان گویند آنچه شدنی باشد میشود اختیار
نجوم چه بکار آید و آنچه این سخن را بر ایشان و بر همه مانعان و منکران صنایع باز
پس سند آنست که خدای تبارک و تعالی هر چیز را سببی آفریده است که بآن سبب
حادث شود یا باقی باشد هر چه بصناعتی بوجود آید آن صناعت را سبب وجود
آن کرد که تا آن صناعت نباشد آن چیز موجود نشود چنانچه دهقان گندم تا نکارد
گندم بوجود در نیاید پس دهقان را ایزد تعالی سبب وجود گندم کرد و همچنین چون منجم
اختیاری کند شخصی را که سفر کند و در آن سفر مالی فراهم کند ایزد تعالی اختیار منجم را

ساعت خوب سبب فراهم آوردن آن نما کرد و انکه منع نفع این اختیار کند چنان باشد
که گوید اگر کندم وجودش ناچار بیست دهقان چه بکار بد همه عاقلان بر وانکار کنند
اگرچه اشیا را باسباب داده اند و ندیدیم دانایان پیش را که باین اشارتی کرده باشند
و مسئله نیست که بران صنعت کرده باشند مصلحتی را مگر بوزرجمهر که باین اشارتی
کرده که کوشش را اقتضا سبب است و بدین کلمه زیاده و الله اعلم باب اندر آنکه
علوم را نهایت نیست و در قدرت آدمیان نیست که همه علوم بتفصیل دانا شوند و گروهی
مردم دعوی دانش کنند و اگر با ایشان نسبت جهل در مسئله داده شود استنکاف
نمایند و چون چنین دعوی کرا و کنند بناچار هذیانها باید گفت که از ان صناعت که آن
مسئله که دران سخن گویند از ان پیشه بیرون باشد و ما پیشتر بیان کردیم که صناعات را
نهایتی نیست و بان لاتناهی علوم ثابت شد و درین فصل بتوفیق ایزد تعالی درست کنیم
که در حقیقت علم و لحن سلسلهای علوم نظری غیر متناهی بیرون آید و مثال را ان تعالیم
اب ج دایره فرض کنیم و مثلث اب ج در و فرض کنیم و وجود مثلث در دایره
اب ج محتاج برهانست و نظریست و نسبت مساحت مثلث اب ج بدایره
نظریست و تا اکنون هیچکس نیارست دانستن بتحقیق این نسبت را و نسبت ضلع

اب

اب بقطر دایره اب ج نظریست و نسبت اب و قطر دایره بمحیط دایره اب ج
نظریست و ندانسته و همچنین چون مربعی در دایره اب ج فرض کنیم یا مخمس و مسدس
و مسبع و مثمن الی ما لا نهایة که نسبت مساحت هر یک بدایره اب ج و ضلع هر یک
بمحیط اب ج و قطرش و بضلع هر یک نظریست و بنظر باید دانست و باشد که
نتوان دانست و باشد که عمل شکلی از اشکال اولیل در دایره اب ج هنوز معلوم
نشده باشد مثل عمل مسبع و متسع که با وجود که عمل مثمن و معشر که طرفین ایشانست
معلوم است کسی نیارست عمل ایشان را بتحقیق معلوم نمودن خصوصا مسبع را
پس ازین معلوم شد که در دایره اب ج عمل اشکال متساوی الاضلاع را مثالی
نظری غیر متناهی است که اگر فکر دران کنند بعضی را سالها باید که دانسته شود
فکیف که اگر ازین مثلثات و مربعات و غیر ذلک مختلف الاضلاع فرض کنیم و در
هر یک عدم نهایت بود و چون دوایر غیر متناهی فرض کنند در هر یک امکان
فرض این اشکال بود و سلسلها پیدا شود غیر متناهی و در هر سلسله غیر متناهی
از چندین جهت و همین سخن در مقادیر امزجه عناصر راست آید و در علم طبیعی افتد
و در موضع ستارگان درست آید و در علم عدد درست آید چون در نسبت و تالیف

درست باشد در علم موسیقی افتد و چون در مبادی حوادث افتد در علم ما بعد الطبیعة
افتد و چون چنین باشد فرق میان دانا و نادان این باشد که دانا داند که نداند مگر
اندک و نادان نداند که نداند مگر اندک و ایزد تعالی بدین معنی اشاره کرده که وما اوتیتم
من العلم الا قلیلا و این فضل آنرا آوردم که در طاقت هیچ یک از اصحاب صناعت
نیست که همه مسایل آن صناعت دانا باشد و از بهر این است که افلاطون الهی گفته الصناعة
بین القلیل والکثیر و چنین که بدانستن یک مسئله هندسه آدمی را مهندس نتوان
بنا دانستن همه مسایل که در قوت علم هندسه است از مهندسیت بیرون نرود بلکه
ایزد تعالی آدمیان را بمقدار دانش داده که بدان زندگانی و اسباب آن ایشان را
آسان باشد و این دانش را در ایشان پراکنده آفریده که دانست بحکمت سابقه خود
که شخصی واحد را قوت همه دانش ضروری نیست و هر زمان علمی تازه پیدا کرد و خلق
آموزند و هر باب مصلحت آن زمان را این دانایان هر زمانه آنها باشند که در صناعت
از ضروریات مطلق اجتماع انسان در مدت سخن گویند و استخراج مسایل کنند
با رعایت مصلحت آن زمانه که در آن باشد و باقی مردمان که تابع این دانا باشند
بدانش رسند و لیکن چنین باشد و نه چنان بدبخت و گمراه و رنج کشیده و مغرور

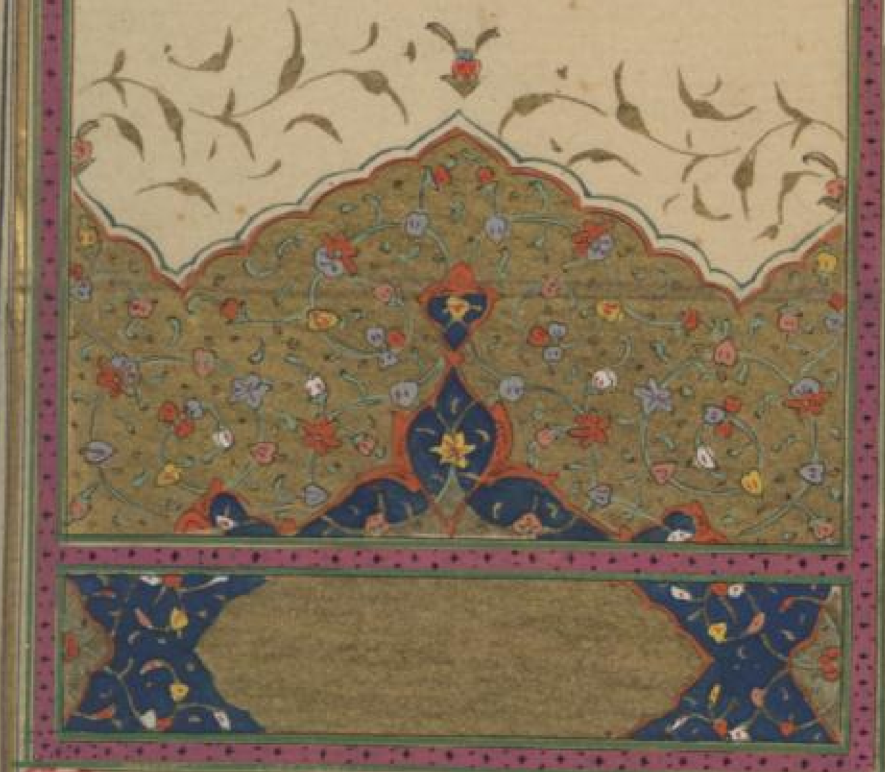
خاتمه

خاتمه اندر طریقی که نادانان و جاهلان هر زمانه که دعوی دانش کنند بحیله
با مردمان فرو نمایند محالها پیش جند طریقت نزد ایشان اینست که در علوم نظری
الفاظ هولناک و غریب استعمال کنند که در مغلطهای خطبا رود و در هر علمی مسئلها
آمیزند که نه از آن علم باشد و فرو نمایند که از برهان آن کتاب و آن مسئله که باید گفت
غافل کنند و ایجاز مخل بکار برند و اطناب ممل و بیشتر ایجاز بکار برند که چون متعلمان که
هرگز اصل مسئله را ندانسته اند گرد تفوه بدان مسئله کنند و شبهت از شبهت بیرون
آیند و این همه بجهت کلمه مختصر غریب متعلمان در تحیر افتند که در کلمات مجانبی طفلان را
افتد و چون آن مسئله و آن دقت و شبهت و آنچه بیرون شد را بتفصیل در آورده اند
هرچند که آنها محال صرف یا بدیهی و اطل باشند آن متعلم را چنان خوش آید که وحی
آسمانی چه از نافهمیدن بفهمیدن رسد که موضوعی را محمول اثبات شود
یا نفی و با اینکه هیچ نفهمیدی آنچه بفهمد بخطا و صواب آن نظر نکند و شرم از آن
دارد که اینکه این سخن معنی خوب داشت و نفهمیدم و باقی برین قیاس است و این معنی
مغلق خوب آنست که موضوعی را محمول اثبات شد و حیلهای بسیار از این ضم کنند
که این کتاب بر جای دراز کشید تا این سخنان است تا بیکه سخن در عرض این کتاب گفته شود

ارسطو گوید که کلمات غریب و مهمل در برهان آوردن کار نادانیست که خواهد بحیله و
زرق و زور سخنان باطل را رواج دهد چون با الفاظ مستانس در آورد مردمان زود
بمعنی آن رسند و فکر در خطا و صواب آن نمایند و تلبیس آن محیل بر ایشان ظاهر شود
و نباید که فرقی که میان سخن دشوار و عبارت دشوار هست بیان کرده شود تا حیلت
محیلان ظاهر گردد که در زمانه ما کتابها هست که بعبارتهای دشوار مسایل
آورده اند که همان مسایل بکتابهای دیگر هست و چون از آن عبارتها فهم آن مسایل
آسان تر است آنرا نکوهش کنند و وقعی ننهند و این را ستایش کنند و درس گویند
و در حقیقت مستحق نکوهش این است نه آن و ابو العلای معری اگرچه در باب
دیگری گفته نیکو گوید: اری الایام یفعل کل نکر ؛ فما انا فی العجائب مستزید ؛ الیس
قریشکم قتلت حسینا ؛ وکان علی خلافتکم یزید ؛ و دانایان چنین گویند که دشخواری
در لفظ افتد و در معنی افتد و دشخواری که در لفظ افتد در کمیت افتد یا در کیفیت
یا در هر دو و آنچه در کمیت افتد چنین افتد که لفظ را زیاده بر احتیاج آورند و
آنقدر تکرار کنند که ملالت روی دهد و بخطا و صواب سخن نتوان رسید یا در اصل
سخن معلوم نشود یا لفظ را کمتر از احتیاج آورند که نتوان معنی مطلوب از آن فهمید

یا اضطرابی

یا اضطرابی روی دهد که بخطا و بصواب آن معنی نتوان رسید و اول را اطناب
ممل نامند و دوم را ایجاز مخل و آن دشخواری که در کیفیت لفظ افتد یا در اصل جوهر
لفظ افتد چون الفاظ غریب بکار بردن یا در خارج لفظ افتد چون تقدیم محمول
بر موضوع و تاخیر صغری از کبری و تقدیم جزا بر شرط و تاخیر مقدمه از خاتمه
و فرق میان دشخواری لفظی و معنوی آنست که چون دشخواری لفظ از عبارت
پیدا شود همان معنی را چون بعبارتی در آرند که در کمیت و کیفیت ستوده
باشد فهم آن معنی بر متعلم دشخوار نباشد و دشخواری
معنوی را چاره نباشد الا بعقل تیز و کتابهای
زمانه ما اکثر دشخواری لفظ را جامع است
با رکاکت معنی و عزو نمایکان بر آن
جمعند از عزو ما یکی نت
آکرهساله
م



رسالهٔ قدریه سلطان الحکماء و المحققین بسم الله الرحمن الرحیم نصیر الحق و الملة و الدین الطوسی

الحمد لله رب الارباب و مسبب الاسباب و مفتح الابواب و ملهم الصواب و
مسهل الامور الصعاب و الصلوة علی محمد المبعوث بفصل الخطاب و علی آله
اولی الاحساب و الانساب اما بعد بحکم آنکه بعضی برادران بر سبیل حسن الظن
بمحرر این سواد بتصور آنکه در مباحث چشم دیداری دارد التماس اقتراح کردند
که آنچه او را روشن شده است در مسئلهٔ جبر و قدر که از جملهٔ مسایل مشکله است
که میان اصناف خلق دایر شده و اکثر افهام از وصول بتحقیق آن قاصر بر سیاقت
تقریر و تفهیم نه بطریق جدل و نظر تحریر کند و تسوید این اوراق اتفاق افتاد و ابتداء
بتقریر مقدماتی علمی که دانستن این مطلب و بسیار مطالب دیگر بی آن ممکن نباشد کرده
شد و جمله در ده فصل مرتب گردانیده شد امید است که ملتمس ایشان بانجاح رسیده

باشد انشاء الله و هو ولی التوفیق فصل اول در حکایت مذاهب درین موضع و
اشارت بحجت هر قومی فصل دوم در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام
هر یک فصل سیم در ذکر اسباب و علل و اشارت بمعنی جبر و اختیار فصل چهارم
در آنکه سبب تا موجب نبود مسبّب از و صادر نشود فصل پنجم در کیفیت
استناد اتفاقیات بعلل بطریق اجمال فصل ششم در بیان آنکه وجوب فعل
از فاعل منافی اختیار او نباشد فصل هفتم در ذکر قوی و افعال انسانی و فرق
میان آنچه باختیار او بود و آنچه باختیار او نبود فصل هشتم در بحث از قدرت
و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از هر دو فصل نهم در آنچه حاصل
مباحث است در مطلوب و حل بعضی شبهات فصل دهم در آنکه اطلاق
اختیار با معنی بر باری تعالی و تقدس شاید یا نشاید اینست فهرست کتاب و بعد از
تقریر معانی بپردازیم بتوفیق الله و عونه فصل اول در حکایت مذاهب درین
موضع و اشارت بحجت هر قومی بدانکه جبر بمعنی بر کار داشتن است و از آن قدر
اندازه و تقدیر قومی گویند که مردم را در هیچ کار اختیار نیست و از ایشان بعضی که غالی
باشند گویند که مردم را خود هیچ اثر و فعل و کسب نیست و آنچه نسبت با او کنند که او کرد

فعل باریست تعالی شانه و بتقدیر او و کسب بنده است چه الله تعالی بایجاد آن فعل هم
صفتی در بنده آفریند آنرا قدرت خوانند و بحقیقت میان این سخن و سخن اول تفاوت
جز در عبارت نیست از جهة آنکه هر دو قوم گویند لا موثر الا الله و این قوم را جبریان
خوانند و بازاء ایشان قومی گویند هر چه مدح و ذم آنرا جمع با بنده است فعل بنده
و او فاعل آنست و باختیار خود میکند اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و آن کارها
خدای تعالی با او باز گذاشته است و جواب از و خواهد و این قوم را قدریان گویند و باشد
که عدلیان خوانند و باشد که قوم اول را قدری خوانند بسبب آنکه گویند کارها
بتقدیر خداست و از جهة این خبر که القدریة مجوس هذه الامة هر قومی حواله
قدری با دیگر قوم کنند و میان این دو طایفه مقاله بسیار است حجة بزرگترین
طایفهٔ اول آنست که باتفاق هر دو قوم خدای تعالی پیش از وجود بندگان دانست ۱
که هر کس چه کند اگر ممکن باشد که خلاف آن کند ممکن باشد که علم باری نه علم
بود و چون ممکن نباشد که خلاف آن کنند ایشانرا هیچ اختیار نباشد و نیز گویند
که قدرت و ارادت مردم نشاید که فعل او بود چه اگر فعل او بود او فاعل بحسب
قدرت و ارادت بود و او را در ایجاد قدرت و ارادت خود بقدرتی و ارادتی دیگر

احتیاج

احتیاج بود و ح دور یا تسلسل لازم آید و هر دو محالست و چون قدرت و ارادت
مردم نه بفعل او بود هر گاه که قدرت و ارادت در وی آفریند واجب بود که فعل از و صادر
شود هر گاه که نیافریند محال بود که صادر شود پس او را هیچ اختیار نبود و نیز گویند که
اگر باری تقدیر کرده باشد که چیزی بمردم رسد و او سعی در تحصیل آن نکند لا محاله
باو رسد و بالعکس پس جهد و سعی مردم را هیچ تاثیر نبود و جمله بخواست و قدرت
باری بود و حجة بزرگترین طایفه دوم آنست که اگر بنده را اختیار و فعل نباشد
تکلیف او عبث و دعوت انبیا و اولیا و کرن و صکن سفاهت و جهد و سعی چرا باید کرد
و ذم و مدح متوجه نشود و اگر شود راجع بمردم نباشد و دین و کفر بحث نیک و بحث
بد نباشد و ثواب و عقاب نه بر عمل باشد و بعضی دعوی ضرورت کنند در علم بآنکه
مردم را فعل است دلالت و در آن مختار است و ما آنچه مقتضای عقل مطلق است
درین بحث بر تفصیل ایراد کنیم و التفات نکنیم بنصرت مذهبی یا کسی مقالتی تا آنچه
حق باشد واضح شود **باب دوم** در ذکر وجوب و امکان و امتناع و احکام هر یک
حصول امری در عقل و لا حصول امری دیگر را و بر جمله نسبتش با او خالی نبود
از آنکه یا بر سبیل وجوب ضرورت بود یا بر سبیل جواز و شاید باشد و ظاهر است

که حصول و لاحصول اش بر سبیل وجوب متقابلان باشند و بر سبیل جواز مثلا از زمان ۲۴۳
پس اقسام در سه منحصر شود واجب الحصول و ممتنع الحصول و ممکن الحصول و اللاحصول
و وجوب یا بذات بود یا بغیر یعنی ذات بی ملاحظه غیر اقتضای وجوب کند یا نکند و
اول را واجب لذاته خوانند و دوم را واجب لغیره و ممتنع یا ممتنع لذاته باشد یا ممتنع
لغیره و یک چیز هم واجب لذاته و هم واجب لغیره نتواند بود و الا ذات او بی ملاحظه غیر
اقتضای وجوب هم کرده باشد و هم نکرده و این محال بود پس هرچه واجب لغیره
و ممتنع لغیره بود ممکن لذاته باشد و باید که نسبت ممکن لذاته بی ملاحظه غیر به هر دو
طرف یعنی حصول و لاحصول یکسان بود از بهر آنکه اگر به یک طرف اولی باشد نشاید
که دیگر طرف را واقع شود و الا رجحان مرجوح بر راجح لازم آید و این محال بود و
چون دیگر طرف را واقع شواند شد پس آنچه ممکن فرض کردیم ممکن نبوده باشد
چه هرچه ذات او بی ملاحظه غیر اقتضای امتناع وقوع یکی از دو طرف کند ممکن
نباشد پس معلوم شد که نسبت ذات ممکن بی ملاحظه غیر به هر دو طرف یکسان بود
و هرچه چنین بود وقوع هر یکی را از دو طرف سببی باید غیر ذات او چه اگر وقوع
یک طرف بی سببی باشد نسبت او به هر دو طرف متساوی نبوده باشد و وقوع رجحان

دریکطرف

در یکطرف یا فرض عدم رجحان در هر دو طرف لازم آید و این محال است پس هرچه لذاته
ممکن باشد وقوع هر یکی را از دو طرف او سببی باید غیر ذات او و چون هیچ ذات
از حلیه وجود و یا عدم معرا نتواند بود پس هرگز ذات ممکن از سببی منفصل که
اقتضای وجود یا عدم او کند خالی نباشد و نیز باید دانست که طرف وجود را سبب
موجود باید چه سببی که نباشد اقتضای چیزی که باشد نکند اما طرف عدمی را
سبب عدمی کافی بود چه شاید که نابودن چیزی سبب نابودن چیزی دیگر باشد چنانکه
نابودن آفتاب سبب نابودن شعاع او باشد و چون ذات ممکن معرا از دو طرف
یعنی حصول و لاحصول محال است پس هرگاه که حصول را که طرف وجودیست سبب
موجود باشد حصول واقع باشد و هرگاه که سبب موجود نباشد لاحصول که طرف
عدمیست واقع باشد و عدم سبب سبب عدم بود و چون حال از دو خالی نباشد یا از
وجود سبب یا از عدم او پس ذات ممکن از حصول و لاحصول اش خالی نباشد و همچنان
از دو طرف بی سببی واقع نشده باشد و ازین بیان معلوم شد که ممکن تا واجب نشود
حاصل نشود و همچنین تا ممتنع نشود لاحصول او حاصل نشود و نیز باید دانست که
این وجوب که حصول ممکن بر او موقوفست غیر آن وجوب باشد که بعد از حصول لاحق

شود چه هر چه حاصل بود در حال حصول لاحصولش ممتنع بود و هر چه لاحصولش
ممتنع بود حصولش واجب پس هر چه حاصل بود در حال حصول و حصولش واجب بود
لکن این وجوب ممکن را بعد از حصول لاحق حاصل شده است و وجوب اول پیش از
حصول بل وجوب اول علت حصول است و این وجوب معلول حصول

فصل سیم

در ذکر اسباب و علل و اشارات بمعنی جبر و اختیار هر چه وجود غیری بر و موقوف
باشد چنانکه اگر او نباشد آن غیر نباشد اما شاید که او باشد و آن غیر نباشد
او را شرط خوانند و آن غیر را مشروط مثال شرط پاکی جامه از دسومت رنگ
کردن جامه را و نطق وجود کتابت را چه جامه تا پاک نباشد رنگ نپذیرد و حیوان
تا ناطق نشود کاتب نتواند شد و نه هر جامه پاک رنگ کرده شود و نه هر حیوان
ناطق کاتب تواند بود و شرط شاید که عدمی بود چنانکه در مثال اول گفتیم و شاید
که وجودی بود چنانکه در مثال دوم و هر چه او را مدخلی باشد در افادت وجود غیری
او را سبب و علت خوانند و آن غیر را مسبب و معلول پس هر چه سبب باشد شرط باشد
و نباشد که چیزی شرط باشد و سبب نباشد چنانکه پاکی جامه شرط رنگ کردن
ویست و سبب آن نیست و سبب یا موجب بود یا نبود و سبب موجب آن بود که از وجود

او وجود مسبب واجب شود چنانکه آفتاب و نور و غیر موجب بخلاف این بود مانند
کاتب و کتابت و اگر در حد شرط این قید که گفتیم که شاید که او باشد و مشروط نباشد
اعتبار کنیم سبب موجب را شرط نتوان گفت و غیر موجب شرط باشد و بدین وجه شرط
بوجهی از سبب عامتر بود گاهی که عدمی بود و سبب بوجهی از شرط عامتر بود و همچنین
سبب یا کافی بود در وجود دادن مسبب یا نبود اگر کافی بود سبب تام باشد گاهی که
موجب باشد و اگر کافی نبود جزو سبب باشد با جزو دیگر که با او منضم شود کافی بود
پس این مجموع سبب تام باشد و سبب موجود چنانکه گفتیم جز وجودی نتواند بود
چه از نا چیز چیزی در وجود نیاید اما سبب معدوم هم عدمی و هم وجودی تواند بود
چنانکه سبب عدم نور هم عدم آفتاب و هم وجود حجاب تواند بود و اسباب چهار اند
اول فاعل و آن وجود دهنده بود مانند درودگر تخت را و دوم ماده و آن وجود
پذیرنده بود مانند چوب تخت را و سیم صورت و آن چیزی بود که وجود مسبب
در ماده بقوت بود با و بفعل آید مانند صورت تخت تخت را و چهارم غایت بود
و آن چیزی بود که وجود برای او بود مانند جلوس تخت را و ماده و صورت
را اجزای مسبب باشند و مسبب از ایشان مرکب شود و غایت و فاعل مباین او باشند

بذات و موجد او و غایت سبب فاعلی فعل فاعل باشد و اکر نه غایت باشد فاعل فعل نکند
پس موجد مطلق فاعل تنها نباشد و این چهار سبب که کفتیم مرکبات را باشند اما بسایط
اکر حال باشند در محلی مانند اعراض و صور آنرا ماده نباشد بل فاعل بود که وجود دهنده است
و محل باشد که وجود پذیرنده است و آن بجای ماده باشد و صورت نفس مسبب بود
و فاعل خود بجای خویش بود و حکما فاعل را ما منه خوانند و ماده را یا موضوع را ما فیه
و صورت را ما به و غایت را ما له و دیکر بسایط را که حال نباشند در محلی مانند هیولی اولی
ما فیه نباشد و معلول اول را فاعل و غایت یکی بود اما جمله موجوداتی را که در عالم
کون و فساد ند بل در عالم جسمانیات بود نه ماده اولی از این چهار کزیر نبود و هر یکی از این
چهار چنانکه کفتیم یا قریب باشد یا بعید و قریب سببی بود که فعل از وحاصل آید و بعید
سبب آن سبب باشد و همچنین هر یکی از آن تام باشد یا ناقص فاعل تمام چنانکه
درود کری که تخت را میسر باشد و غیر تام مانند درود کری که آلت ندارد و هر فاعلی که به تنهای
خود کافی بود در ایجاد فاعل بذات باشد و اکر نباشد فاعل بتوسط غیر یا فاعل مع الغیر بود
و تام نبود و هر فاعل که بالذات نبود اکر بحسب قوت فاعلی باشد که در موجود بود چنانکه
اکر او را آن تحت کنار ندا انفعال از و صادر شود و اکر بقهر منع کنند آن فعل از و صا

نشود

نشود یا مند آن فعل از و صادر شود مانند آب که اکر او را بطبیعت او کذارند سردی کند
و اکر جسمی حار او را از آن باز دارد سردی نکند یا کرمی کند چنین فاعل را فاعل بطبع
خوانند و در حالت منع او را مقسور خوانند یا فاعل بالقسر و باعتبار دیکر فاعل یا بالذات
بود یا بالعرض و اول آن بود که فعل او مقتضی ذات یا طبع او بود مانند سنک که به نشیب
آید و دوم آن بود که بخلاف اول بود چنانکه بیالا شود همچنین فاعل چنانکه کفتیم
یا چنان بود که فعل از و واجب بود یا چنان بود که فعل از و واجب نبود بل صحیح بود
یعنی هم فعل و هم عدم فعل از و صحیح بود اول را موجب خوانند و دوم را باصطلاح
متکلمان قادر خوانند یعنی تواند که کند و تواند که نکند پس کردن و نکردن بخواست
او بود یعنی اکر خواهد کند و اکر خواهد نکند و او را مختار خوانند و اکر او را خواستی
و نا خواستی باشد اما فعل او و عدم فعل او نه بخواست او بود بل بخواست غیری بود
یا بر وجه دیکر باشد چنانکه اکر خواهد و اکر نخواهد فعل یا عدم فعل از و در وجود
آید او را مجبور خوانند **فصل چهارم** در بیان آنکه سبب تا موجب نبود مسبب
از و صادر نشود هر سببی که موجب نبود یعنی صدور مسبب از و واجب نباشد مسبب
از و صادر نشود بیانش آنکه هر چه محال بود که فعل از و صادر شود سبب نتواند بود

پس هر چه سبب بود یا واجب بود که فعل ازو صادر شود یا ممکن بود و هر سبب که صدور
فعل ازو واجب نبود صدور ولاصدور فعل ازو صحیح بود پس نسبت او بهر دو طرف
یکسان بود هم بآن معنی که در ممکن گفته آمد و چون چنین بود اگر رجحان حاصل نشود
صدور واقع نشود و الا رجحان در حال تساوی لازم آید و با حصول رجحان صدور
واجب باشد ولاصدور ممتنع و الا رجحان راجح مرجوح کرد پس سبب با مرجح بهم
بوده باشد و بی مرجح در حقیقت سبب نبود بل جزو سبب بوده و ازین بیان معلوم
شد که هر سبب که تام بود و کافی بود و بالذات بود موجب بود اما عکسش واجب نبود
یعنی واجب نبود که هر سبب که موجب بود تام بود و بالذات بود چه شاید جزو سببی
مستلزم دیگر اجزا باشد و باین سبب موجب بود و اگر چه بنفس خود تام نبود مثالش
سبب صوری سبب موجب باشد از بهر آنکه حصول او بعد از حصول فاعل تام و ماده
مستعد و غایت باشد و مقارن حصول مسبب بود و با این همه تام نبود از بهر آنکه ذات
او در وجود دیگر علل مشتمل نباشد و همچنین کافی و بالذات نبود اما هر سبب که
موجب بود بالفعل بود و هر سبب که بالفعل بود موجب بود و هر سبب که موجب نبود
و با انضمام امری با و موجب شود و یا عدم آن امر صدور اثر ازو محال بود پس همچنانکه

در امکان

در امکان گفتیم حال او از دو نوع خالی نبود یا با وجود آن امر بود و سبب تام باشد و
فعل ازو واجب یا با عدم آن امر بود و غیر تام بود و فعل ازو محال

فصل پنجم در بیان کیفیت استناد اتفاقیات باسباب آن بر طریق اجمال

از آنچه گفتیم روشن شد که
هیچ امری حادث نتواند شد بل هیچ ممکن موجود نتواند بود بی سببی موجب که
احداث یا ایجاد او کند و در عالم بسیار چیزها حادث میشوند که آنرا سبب موجب
نمیدانند و باتفاق منسوب کنند و عوام گمان برند که آنرا سبب نباشد مثالش شخصی
چاهی فرو برد تا آب برآید ناگاه بگنجی رسید یا سنگی از هوا ناگاه در آید و بر سر زید
خورد و بشکند بی آنکه کسی قصد او کرده باشد و یا شخصی بدیدن دوستی رود و
در راه عزیزی را ببیند که دیدنش متوقع نبوده باشد و در صور ثلاثه معلومست که
فرو بردن چاه و انداختن سنگ و رفتن بنزدیک دوست سبب موجب یافتن گنج
و شکستن سر زید و رسیدن بعزیز نباشد و هر حال که مقارن این حوادث فرض نمایند
از احوال معتاد پس چون آنرا سبب موجب نباشد گویند اتفاقی است و بالجمله
اتفاقیات را دو صفت بود یکی آنکه وقوعش نادر بود و یکی آنکه سببش غیر ظاهر بود
و در بعضی مواضع حال این هر دو صفت نماینده است اما وقوع نادر اسباب دو چیز باشد

یکی آنکه آنچیز را سببی موجب مستمر الوجود باشد اما حصول مسبب بلموانع بسیار
بود و زوال موانع بنادر اتفاق افتد چنانکه در بلاد شطیر در موسم باران شعاع
آفتاب بنادر بر زمین افتد و دیگر آنکه سبب موجب مستمر الوجود نبود بل موقوف بود
بر اجتماع چیزهای بسیار که در زمان دراز اجتماع ایشان صورت بندد و باشد که
آن چیزها از طریق اجتماع نظامی و ترتیبی معلوم بود مانند سیارات سبعه با انکم
نظام حرکات ایشان معلوم است و اجتماع ایشان در جزوی از فلک بروزگار دراز
اتفاق افتد و باشد که نظام و ترتیب معلوم نبود مانند تحریک سنگی بچهل کس
که اتفاق اجتماع چهل کس عند العجز با تطابق آراء ایشان همگی بر تحریک آن بهر وقت
حاصل نشود پس حرکت آن سنگ بنادر حادث گردد اما پوشیده ماندن سبب
از آنجهت باشد که سبب موجب از اجزا بسیار بود و هر جزوی از آن مستند با سبابی
دیگر بود که اگر چه هر یک را حدی معین و وضعی معین و وقتی معین باشد لکن اوهام
شخصی تمامی آن بتفصیل و کیفیت توارد و تطابق و التیام آن بر یقین بر وجه
مودی بمطلوب نرسد مثلا حرکت زید را در وقتی معین در مکانی معین بر سمتی
معین اسبابی باشد از قدرت او و ادراک او و حاجتی که او را بران باعث شده

نجم

وآنچه ملایم و منافی آن حال باشد از امور خارجی تا آن حرکت از وصادر شود و لا
محاله آن حرکت بر زمان و مسافت متوزع باشد تا او در هر وقتی در موضعی از مسافت
باشد که قبل از آن و بعد از آن در آنجا نباشد و همچنین سنگ را که قاسری در هوا
اندازد همین اسباب باشد و او را در هر زمانی بضرورت موضعی معین باشد از مسافت
او پس اگر در وقتی معین سر زید در مکانی معین باشد از ممر سنگ و همان وقت بعینه
وقت رسیدن سنگ بعد بآن مکان بضرورت سر زید شکسته شود و بودن
هیچکدام در آنوقت آنجا بر سبیل امکان محض و اتفاق نبوده باشد بل بر سبیل
وجوب باشد پس وقوع آن حادثه ضروری باشد نه اتفاقی اما بنزدیک کسی که از ضبط
اسباب و استناد آن بیک سبب که اینها همه با او باشد و تخصیص هر یک بوقتی و وجهی
بیخبر باشد اتفاقی نماید و مثل این مثل شخصی باشد که او را دو بنده باشد یکی را از
راهی بموضعی فرستد و شرط کند که فلان وقت آنجا باشد و فلان کار بکند و دیگری را
از راه دیگر بهمان جای فرستد و در همان وقت شرط کند که کاری موافق کار اول
یا مخالف آن بکند و ایشان یکدیگر را نشناسند و از حال هم بیخبر باشند پس چون
توارد هر دو در آن موضع و حالی که میان ایشان باشد از موافقت در آن کار یا مخالفت

نداند آنرا اتفاقی شمرند و بنزدیک آنحضرت اتفاقی نباشد و بحقیقت حال حوادث ٢٣٨
عالم همچنین است چه اسباب با آنکه نامتناهیست و در اختلاف بغایتی که هیچ وهم را
ضبط آن ممکن نباشد اما بجملگی مستند بسببیست که مسبب همه است و هر
یک را وقتی و حدی و وضعی معین تقدیر کرده است که از آن تجاوز ممکن نیست و از توارد
و تصادم و تضاد و تنازع ایشان چیزهای نادر و غریب حادث میشود که هر یک را
از آن سببی باشد موجب تام و کافی و بالفعل و بالذات ملتئم از آن اسباب اما
خلق از معرفت تفاصیل آن عاجز باشند پس هر حادثه که از سببی مستمر الوجود بنادر
حاصل شود از جهة کثرت موانع یا از جهة کثرت اختلافات اسباب و جمهور را بر
تفصیل آن موانع یا آن اسباب وقوف نباشد از قبیل اتفاقیات شمرند و اکر بر تفصیل
اسباب یا موانع واقف باشند هر چند وقوعش بنادر باشد از آن قبیل نشمرند
مانند اجتماع سیارات در جزوی معین مفروض از فلک چنانکه کفته اند اینست
آنچه مهم باشد تصور آن درین موضع تا در احکام مذکور در باب اسباب حیرت و اشتباه
نیفتد انشاء الله تعالی **فصل ششم** در بیان آنکه وجوب فعل از فاعل منافی
اختیار او نبود در فصل کذشته مقرر شد که ممکن را تا امری غیر او اقتضای ترجیح

یکطرف

یکطرف نکند موجود یا معدوم نتواند و فاعل را که فعل و ترک فعل از و صحیح بود تا امری
غیر او با و منضم نشود که اقتضای ترجیح یکطرف کند نه فعل از و واقع شود و نه ترک
و الا رجحان یکی از دو طرف متساوی لازم آید بی سببی و این ببدیهه عقل محالست و بعضی
از متکلمان میان این دو صورت فرق کرده اند در صورت اول کفته اند احتیاج
بمرجحی ضروریست تا سد باب اثبات صانع تعالی شانه لازم نیاید چه اکر ممکن بی
مرجحی موجب وجود او موجود تواند شد هر آینه بصانع حاجت نباشد و در صورت
دوم کفته اند با وجود فاعل احتیاج بمرجحی دیکر ضروری نیست تا سد اثبات
باب اختیار صانع لازم نیاید چه صدور فعل از فاعل با وجود مرجح واجب باشد
و بی وجود او ممتنع و هر دو منافی اختیار صانع باشد و این فرق تحکم محض است
و حکم بانکه این وجوب و امتناع منافی اختیار است خطا چنانکه بعد ازین روشن
شود و اهل این مقالت درین موضع اقامت حجت بر ایراد مثالی قناعت کنند مانند
آنکه کویند اکر چه پیش تشنه دو کوزه آب متساوی حاضر باشد یکی را اختیار
نبود روا باید داشت که او از تشنکی بمیرد از جهة عدم ترجیح و بخلاف این معلومست
پس مختار یکی از دو متساوی بی ترجیحی اختیار کند و ایشان درین موضع مطالب باشند

باثبات امکان وجود چنین دو کوزه وتساوی نسبت الات دران و فعل آن شخص هر دو
در قرب و بعد و آسانی و دشواری استعمال و عادت و خلاف عادت در کیفیت استعمال
وامثال این غایة ما فی الباب آن باشد که دو کوزه چنین فرض توان کرد که رجحان یکی
بر ان دیگر نداشته باشد ولکن عدم علم برجحان علت عدم رجحان نباشد و باین مثال و امثال
این احکام بدیهی مرتفع نشود واز متاخران جماعتی که با نصاف اقرب اند مسلم داشته اند
که اختیار یکطرف به مرجحی نتواند بود اما گویند رجحان آنقدر نبود که یکطرف لازم دیگر طرف
اولی شود و بحد وجوب نینجامد تا اختیار باطل نشود و جواب ایشان همانست که گوییم
با وجود رجحان در یکطرف مرجوح حاصل تواند شد یا نتواند شد پس اگر نتواند شد مراد
از وجوب حصول طرف راجح وامتناع حصول طرف مرجوح همین و نه بیش نیست واگر
تواند شد حصول طرف مرجوح با وجود مرجحی در طرف راجح بسیار محال تر باشد از حصول
یکی از دو طرف متساوی بی مرجحی چنانکه پیش ازین تقریر داده آمد پس معلوم شد که
تا از فاعل یکطرف واجب نشود واقع نگردد و بعد از تقریر این قاعده گوییم این وجوب
وامتناع که ذکر شد منافی اختیار نباشد بیانش آنکه قادر چنانکه مذکور شد فاعلی باشد
که تواند کند و تواند که نکند یعنی فعل و ترک از وی صحیح خواهد بود و به نسبت او متساوی

وچون

وچون مرجحی ترجیح یکطرف دیگر آنطرف واقع شود پس اگر آن مرجح ارادت او بود
تا هرگاه که خواهد کند و هرگاه نخواهد نکند او را مختار خوانند و ازینجا معلوم شد
که مختار را دو صفت باشد یکی قدرت و دیگر ارادت قدرت آنست که فعل و ترک
از و علی سبیل البدل صحیح است و هیچکدام از و بتنهایی واقع نه و ارادت آنست که
با نضمام وجود او با قدرت ترجیح یکطرف باشد یعنی با وجود قدرت و ارادت حصول
فعل واجب بود و حصول ترک ممتنع و با وجود قدرت بی ارادت حصول فعل ممتنع بود
و حصول ترک واجب و این معنی محض اختیار او ست نه منافی آن اگر گویند با وجود قدرت
و ارادت تواند که ترک کند یا نتواند اگر تواند پس حصول ترک از و ممتنع نبوده باشد
واگر نتواند پس مختار نبود گوییم حاصل سؤال راجع است با نکه گویند که کسی تواند که کند
و تواند که نکند و تواند که کند و نتواند و این هذیان محض است پس اگر گویند با وجود
قدرت و ارادت اگر قصد ناکردن کند تواند یا نه گوییم این سؤال متناقض است چه
قصد ناکردن و ارادت کردن با هم نتواند بود پس اگر بعبارتی دیگر گویند که با وجود قدرت
و ارادت ترک ممکن باشد یا نه اگر ممکن باشد پس فعل واجب نباشد واگر ممکن نباشد
پس او مختار نباشد گوییم ممکن نباشد ولازم نبود که او مختار نبود چه مختار آنست

که اگر خواهد که کند کند همچنانکه مراد اوست نه آنکه اگر خواهد که کند ممکن باشد که
کند و مراد او حاصل نشود و بالجمله چون مجموع قدرت و ارادت مستلزم فعلست
پس با تقدیر هر دو تقدیر عدم فعل همچنان بود که با تقدیر وجود فعل تقدیر عدم مشیت
و همچنانکه وجوب فعل که بر تقدیر وجودش با او لاحق شود منافی اختیار فاعل نباشد
وجوبی که از وضع سبب او لازم آید هم منافی اختیار او نباشد **فصل هفتم** در
ذکر قوی و افعال انسانی و فرق میان آنچه باختیار او بود و آنچه نبود قوتهای که در مردم
مبادی افعال باشند پنج صنف است یکی آنچه بآن مشارک اجسام عنصریست
مانند گرانی بدن که او را میل بمرکز عالم دارد و سبکی روح که او را میل بمحیط دارد
دوم آنچه بآن مشارک مرکبات معدنیست مانند قوتی که در عضوی از اعضای او
مرکوز و مبدأ امزاج و خاصیت آن عضو است چنانکه در هر یکی از معادن باشد
سیم آنچه بآن مشارک نباتاتست و آن قوة غاذیه است که از غذا بدن او را
بدل ما یتحلل نگاه میدارد و قوة نامیه که از غذا بدن او را بآنچه شبیه کرده اند
باو بر نسبتی محدود بزرگتر میگردانند و قوة مولده مثل که از فضل غذا ماده شخصی
دیگر از نوع او معد میگردانند و خادمان آن قوتها مانند جاذبه و ماسکه و

هاضمه

هاضمه و دافعه و مانند مغیره اولی و ثانیه و مصوره **چهارم** آنچه بآن مشارک
دیگر حیوانات است و آن دو صنف است یکی مبادی ادراکات دوم مبادی حرکات
ارادی و صنف اول دو قسم است یکی حواس خمسه ظاهره اعنی قوای لامسه و ذایقه
و شامه و سامعه و باصره و دیگر حواس باطنه اعنی حس مشترک که ادراک صور
خیالی کند و مصوره که حافظ آن صور است و وهم که ادراک معانی جزوی کند و
ذاکره که حافظ اوست و متخیله که واسطه این دو مدرکست و در هر دو حافظه
تصرف کند بتخیل و در صور عقلی بتفکر و صنف دوم قوة شوقیست یا بجذب ملایم
اعنی شهوی یا بدفع غیر ملایم اعنی غضبی و آنچه در فرمان هر دو باشد از قوایی که
در مبادی اعصاب و عضلات مرکوز باشند و بحسب ارادت تحریک اعضا کنند
پنجم آنچه انسان بدان منفرد است و آن قوة نطقیست که مشتمل است بر عقل
نظری که بآن در معقولات تصرف کند تا از مرتبه عقل هیولانی که استعداد مجرد باشد
اندک اندک بمرتبه عقل مستفاد رسد و از صور معقولات کماهی در و متمثل شود و
بر عقل عملی که بآن استنباط صناعات و استخراج قوانین مصالح منزلی و مدنی
کند تا تعیش او بر وجه افضل باشد و از جمله بعضی فعلهای آنست که بدانش او

ازان قوتی تقاضا در میشود مانند هضم و نمو و بعضی آنست که بدانش او ازو در وجود آید
امّا اورا در ان هیچ اختیاری نبود مانند آنکه تخیل ترشی کند دندانش کند شود و یا
توهّم بیماری نموده مریض شود و بعضی آنست که باختیار او در وجود آید یعنی تابع قدرت
و ارادت اوست و آن دو صنف است یکی جسمانی مانند حرکات بدنی و استعمال آلات
و دیگر نفسانی مانند تخیل و تفکر و بحث ما مقصور است برین صنف که اختیاریست
و چون این افعال تابع قدرت و ارادتست پس واجب باشد از حال قدرت و ارادت
و کیفیت صدور افعال اختیاری ازان بحث کردن **فصل هشتم** در بحث از قدرت
و ارادت و کیفیت صدور افعال اختیاری از هر دو هر گاه که انسان یا حیوان دیگر
صحیح بود یعنی مزاج او معتدل باشد باعتدالی که لایق او بود و اعضای او سلیم بود
و کیفیتی نفسانی در و حاصل شود که بسبب آن صدور و لاصدور حرکات ارادی و
نفسانی و جسمانی چنانکه باید و چندانکه باید ازو ممکن باشد و اگر در اعتدال
مزاج و سلامتی اعضای او خللی باشد از کیفیت چنان باشد صدور و لاصدور
حرکات ازو مناسب این حال اقتضا کند و این معنی ظاهر است و غرض از ایرادش
آنکه مراد از قدرت درینموضع آن کیفیت مذکور است و روشن است که آن کیفیت

بحسب

بحسب استعداد از آفریدگار تعالی ذکره در وی پدید می آید و او را در اکتساب آن بعد
از حصول استعداد تاثیری باشد و در تحصیل استعداد اختیار یکی از دو وجه باید نمود
یکی آنکه تدبیر مزاج کند بقانون حفظ صحت تا اگر زایل شود تدارک آن مقدور بود
دوم آنکه عادت فرمودن افعال بر وجهی کند که استعداد او بسبب تکرار مباشرت
بعضی افعال قوتی که مبدا آن فعل باشد زیادت شود اینست سخن در قدرت و بعد
ازین بحث از حال ارادت کنیم گوییم هر گاه انسان یا حیوان دیگر چیزی که وصولش بان
ممکن باشد ادراک کند اگر آن چیز را ملایم خود شمرد یعنی بحسب علم یا ظن یا تخیل
ضروری یا نافع داند روی شوقی حادث شود بوصول آن چیز که شهوت از آن قبیل
بود و اگر ناملایم شمرد شوقی حادث شود باجتناب از آن که غضب از ان قبیل بود
و باشد که یکچیز را ملایم شمرد بوجهی و ناملایم بوجهی یا ملایم شمرد بحسب عضوی
یا قوتی و ناملایم بحسب عضوی یا قوتی دیگر و همچنین چون ادراکات را انواع بسیار است
بحسب حواس ظاهر و باطن و در انسان بحسب قوت نطق و عقل پس باشد که یکچیز بحسب
ادراکی ملایم شمرد و بحسب ادراکی غیر ملایم چنانکه مثلا در شم ناخوش آید و در
ذوق خوش آید یا بحسب احساس ملایم بود و بحسب توهم و تخیل ناملایم و بحسب قوتی

حیوانی ملایم بود و بحسب عقل ناملایم و در عقل باعتباری ملایم و باعتباری ناملایم
و بالجمله چون این اختلاف حاصل شود بحسب هر ادراکی که آنرا ملایم شمرد او را داعی
بدان حادث شود و بحسب هر ادراکی که او را ناملایم شمرد صارفی از آن پدید آید پس
اگر داعی خالص از صوارف بود یا داعی را بر صوارف ترجیح باشد نفس بآن جهت عازم
شود بر طلب آن مدرک یا بحرکت نزدیک او یا بجذب او بخویش و ما آن عزم جازم را
در این موضع ارادت میخوانیم و اگر صوارف را ترجیح باشد بدستور نفس بآن جهت
عازم شود بر حذر از آن یا بنفی آن یا بهرب از آن و ما این عزم جازم را کراهت میخوانیم
و اگر دواعی و صوارف متکافی افتد نفس در تردد و تحیر بماند و بتخیل و تفکر در آن حال
طلب ترجیح جانبی بر جانبی کند و آن تخیل و تفکر هم حرکتی ارادی نفسانی باشد و حکمش
در تعلق بقدرت و ارادت مانند این افعال که بحث از آن میکنیم و حرکت او در طلب
ترجیح اینمعنی است که آنرا اختیار میخوانیم و نفس را بآن جهت مختار و بالجمله سبب
حرکت باقی باشد یا بعد از استعمال رأی و تدبیر او را عزم جزم سانح شود تا از آن
ناامید گردد و یا مهمی دیگر او را از آن کار باز دارد و بالجمله هر گاه که ارادت یعنی
عزم جزم حاصل آید قوای که محرکات آلات بدنی باشند بحسب آن ارادت بر فور دیا

دروقتی

در وقتی که مصلحت شمرد بتحریک بدن کنند در طلب مطلوب تا آن مهم کرده شود یا از آن
عاجز گردد و اگر ارادت حاصل نشود یا کراهت حاصل شود از ایشان توقف یا تحریکی
ضد تحریک اول صادر شود پس معلوم شد که افعال و حرکات ارادی بحسب ارادت
بود و داعی خالی از صوارف صادر میشود و داعی و صوارف از قوای شوقی که شهوت
و غضب از آن قبیل است حادث میشود و با غایت تفکر و یا تخیل خالص جازم میگردد
و قوای شوقی از اصناف ادراکات منبعث میگردد پس مرجع افعال اختیاری دو
چیز است یکی ادراک و دیگر تخیل یا تفکر و وجود ادراک و تخیل و تفکر بحسب فطرت
باشد و حفظش بتدبیر صایب چنانکه در قدرت گفته آمد و استعمال بحسب ارادت
اما در حیوان ادراک حسی و خیالی و وهمی و تخیل و که مبادی این افعالند باشد
که بحسب تجارب و ریاضات و عادات که اتفاق افتد یا بر آن مجبور باشد تهذیبی
مانند مقتضی جودت آن افعال یا انحرافی مقتضی رداءت آن و معظم افعال
ارادی حیوان تابع دواعی شهوی و غضبی باشد و تخیلاتی که تابع آن افتد و لما
در انسان بحکم آنکه جوهر او در فطرت مجبول بر تعلم و استکمال است اگر قوت نطقی او
تهذیب یافته باشد یا از جهال تعلم اعتقادات فاسده و اکتساب رذایل و مدرکات

بدکرده حال او و جاری مجری حیوانات باشد بل ازان مبالغت تر بسبب اعانت قوت
نطقی او مر قوتهای حیوانی را و حدوث شیطنت در وی بحسب آن و اگر تهذیب یافته باشد
معظم افعال او تابع دواعی عقل بود و مؤدی بنظام مصالح معاش و معاد شخص و نوع
او بر وجهی که شریعت و حکمت اقتضا کند و تهذیبش اول باستماع اوامر و نواهی الهی
و وعد و وعید و ترغیب و ترهیب انبیا و حکما باشد و بعد ازان باکتساب فضایل و
تعلم علوم و تفکر در معقولات تا ملکاتی و عادتی که مقتضی شهوت صدور خیرات
نفسانی و جسمانی باشد ازو حاصل کند و ازینجا اگر بتامل باز پس شویم معلوم گردد
که مبدأ اول ادراکات او حواس ظاهر است که بجهة او آفریده اند و بعد ازان
تصرف در ان بحواس باطن چه هر گاه سخن حق بدعوت اهل خیر بشنود و آنرا ادراک
کند او را شوقی بفضایل حادث گردد و بحسب آن شوق ارادتی جازم را باعث بر طلب
کمال حادث شود پس بحرکت اختیاری فکر طلب کمال کند و هر طلبی معدّ ادراکی و هر ادراکی
مهیّج شوقی و هر شوقی باعث ارادتی و هر ارادتی مبدأ حرکتی و طلبی دیگر میشود
تا برسد بحدّی که تقدیر کرده باشند و بحسب فضیلتی که او را حاصل آید دیگر اصناف
افعال و حرکات ازو صادر میشود **فصل هشتم** در آنچه حاصل این مباحث است

درین مطلوب

درین مطلوب و حل بعضی شبهه مذکور ازین بحث معلوم شد که مردم را قوتهای
هست اصلی که در او آفریده اند و بعضی ازان بجای ارادت و اختیار او مبادی بعضی
افعال اوست و بعضی مبادی قوای دیگرهم ازو مانند ادراک که مبدأ شهوت
و غضب و دیگر قوتهای شوقیست تا از آمیزش قوتهای اصلی و حادث او را قدرتی
و ارادتی حاصل میشود که با وجود هر دو صدور افعال ارادی ازو واجب باشد و باعدم
هر دو یا یکی ممتنع و قدرت و ارادت اسباب افعال ارادی اویند هم چنانکه هاضمه
سبب هضم بل آتش سبب احتراقست و قدرت و ارادت مستند بدیگر اسباب
و جمله با کثرت و اختلاف در سلسله احتیاج مستند اند بسبب اول که عبارتست
از علت اولی و واحد حقیقی و واجب الوجود لذاته و مسبب الاسباب فتعالی الله
عمّا یقولون علوّاً کبیراً پس گوییم مراد ما از انکه انسان مختار است
آنست که قادر است بر انکه بعضی افعال ازو بحسب ارادت و جهد او صادر شود
و ظاهر شد که فایده تکلیف امر و نهی و مدح و ذم و ثواب و عقاب آنست که او را
شوقی انگیخته شود بطلب کمالی که آنشوق مبدأ ارادت او باشد و آن ارادت
باعث او بر طلب و سعی و جهد کردن در ان و دانسته آمد که وجود او و قوتی افعال ارادی

وغیر ارادی او در سلسله معلولات علت اولی تعالی ذکره مرتب و منتظمست و بسبب
توقف او افعال او را بتقدیر الهی و مشیت او بر ان جمله که قضا و قدر او اقتضا کرده
نسبت دهند پس اگر کسی بسبب آنکه صدور فعل ارادی انسان از قدرت و ارادت او بر
سبیل وجوبست او را مجبور خواند و سلب اختیار از و کند یا بسبب آنکه این افعال
در سلسله معلولات مستند بعلت اولی گوید فعل باریست بعد از وضوح معنی عبارت
مضایقه نیست اما اگر گویند که این افعال تابع قدرت و ارادت انسانی نیست و فعل باریست
بی واسطه اسباب و تکلیف امر و نهی و جهد و سعی مردم را در آن تاثیری نیست حاشا و کلا این
اعتقاد مخالف حقست و بنا و جود غیر مطابق آنچه بعضی گویند چون خدای تعالی
پیش از خلق مردم میدانست که مردم چه خواهند کردن و خلاف آن نتوانند تا منافی
علم باری نگردد این جبر باشد در جواب عبارت گوییم همچنانکه افعال مردم پیش
از خلق ایشان میدانست باعتراف تو افعال خود را هم پیش از آفرینش آنها میدانست
پس او را هم تعالی جبر لازم آید و هر چه جواب تست در افعال او تعالی شانه جواب ماست
در افعال مردم و آنچه تحقیق است درین موضع آنست که علم او هر چند موجب فعلی
معین باشد اما چون موجب فعلی باشد که سبب قریب آن فعل قدرت و ارادت شخصی

باشد

باشد منافی اختیار آن شخص نباشد چنانکه بیانش در فصل ششم مذکور شد و آنچه گویند
در جهد چه فایده اگر باری سبحانه کسی را چیزی تقدیر کرده باشد لامحاله بدون جهد
باو رسد و بنا بر عدم تقدیر با جهد و کوشش بسیار بدو نرسد جواب آنهم از آنچه گذشت
معلوم شود چه آنچه باری تعالی چنان تقدیر کرده باشد که بتوسط جهد حاصل شود
لامحاله بی جهد حاصل نشود و جهد ناکردن او دلیل ناکردن تقدیر باری
سبحانه باشد چنانکه عدم آلت تناسل در خلقت دلیل باشد بر آنکه صاحبش را
فرزند تقدیر نکرده اند چه عدم سبب همچنانکه سبب عدم مسبب باشد دلیل
عدم سبب موجب آن مسبب نیز باشد اما آن کسی را که جهد کند واجب نباشد
که هر چیز که بتوسط جهد تقدیر کرده باشند باو رسد چه جهد تنها سببی موجب
نباشد بلکه با آن شرایط دیگر بباید که حسن توفیق عبارت از اجتماع آن شرایط باشد
و سوء توفیق عبارت از فقدان بعضی از ان و وجود سبب غیر موجب اقتضای
وجود مسبب نکند اینست آنچه محرر این سواد را درین مسئله معلوم شد از مقتضای
افکار اهل تحقیق و پوشیده نماند بر کسانی که از نصوص انبیا و اکابر دین و دعوت
خبردار باشند که این سخن موافق اشارت ایشانست و لهذا ظاهرتر آنست که در جبر

که از حضرت رسول صلی الله علیه و آله پرسیدند انحن فی امر فرغ منه ام فی امر مستانف
فقال علیه السلام فی امر فرغ و فی امر مستانف و آنچه گفته است علیه السلام جف القلم
بما هو کاین قیل له ففیم العمل قال علیه السلام اعملوا فکل میسر لما خلق له و آنچه در شرع
ورود فرموده که هرچه هست و میباشد از قدرت بعبارتی که در مواضع آن ثبت است
پرسید که من چنین و چنین کرده ام فرموده است علیه السلام و هذا ایضا من القدر
و آنچه صادق علیه السلام فرموده انه لا جبر و لا تفویض و لکن امر بین امرین و آنچه در سخن
آمده است که مفروغ و مستانف هم غامت و باسم مفروغ بتحقیق العبارة و بالجمله شوا
این باب بسیار است و درین موضع نه جای ایراد است چه اساس این مختصر بر ایراد معقو
و قیاس برهانی نهاده آمده نه بر تتبع منقول و اقناعات خطابی و لا شک کسانی که آنچه
درین مختصر تقریر شده فهم کنند چون باشارتی از ان اشارات رسند آنرا خود باز شناسند
والله الموفق **فصل دهم** در آنکه اطلاق اختیار بر باری سبحانه شاید یا نشاید ذات باری
سبحانه هرچند منزه است از ان صفات که خلق او را بآن صفات وصف نمایند چنانکه
فرموده عز من قایل فسبحان ربک رب العزة عما یصفون تا ما خلق بزرگی ایت جهد خود در
آن میدانند که برو سبحانه ثنا گویند بآنچه او را از شرف اوصاف شمرند مانند الهیت و کبریا

و عظمت و امثال آن غرض انکه در ین موضع
چون از اختیار و جبر طرف اشرف اختیار شمرند او را سبحانه مختار دانند اما باید که اینمعنی مقرر باشد
که صدور فعل ازو تعالی از اختیار و جبر بمعنی مذکور درین رساله منزه باشد چه اختیار آن مجاهو
بنده که کثرتی باشد مانند فاعل و قدرت و علم و ارادت و این جمله متغایر بتحقیق است از جهه آنکه
فعل از فاعل مختار بحسب ذات او صادر نشود و الا تابع ذات او باشد نه تابع ارادتش و نسبت
قدرت با فعل و عدمش یکسان باشد و ارادت متعلق بفعل بود نه بعدمش و فعل هر دو طرف حاصل
بود و او را در فعل تاثیری نبود الا در آنکه ارادت او را باعث شود و این هم اقتضای تغایر الجمله
ذاتی که مبدا کثرت باشد در او شنیت محال باشد تا با آنچه زیادت از آنچه باشد
صفات او در وجهی باشد که اقتضای تعدد و تکثر کند پس اختیار بر وجه مفهوم در مردم
از او ذات عنی باشد و چون اختیار نباشد جبر که مخصوص است بکسی که او را اختیاری فرض
توان کرد و فعلش نه باختیار او باشد هم نتواند بود و همچنین فعل بحسب طبع و بحسب قوتی دیگر
غیر ذات نتواند بود پس از اقسام مذکوره لایق آن باشد که آنجا فاعل بالذات گویند و بس و بر سبیل
اجمال دانند که هرچه معقول و مفهوم و موهوم و متخیل و محسوس خلق باشد ازو سبحانه و تعالی
مسلوب باشد و او از ان منزه و ازین تنزیه هم منزه اذا بلغ الکلام الی الله فاسکتوا اعتذار رسالت



الرساله المشتمله بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین فی الاجوبة الشریفه
الحمد لله رب العالمین والعاقبة للموحدین والجنة للمتقین والنار للملحدین
ولا عدوان الا علی الظالمین والصلوة والسلام علی خیر خلقه محمد واله الطیبین
وبعد این رساله بل مقالتیست مبنی بر سوالی چند که سلطان سعید امیرزاده اسکندر
در تحقیق غوامض علوم حقیقی از سید العلما و سید الحکما میر سید شریف قدس سره فرموده
برای صواب نمای مخفی نماناد که مسئله چند مدتهاست که مکنون خاطر خطیر است بموقف
عرض میرسد و طلب جواب آنها بر وفق حق و واقع میرود اول در باب آفرینش که مقصود از آفرینش
چه بود و سببی که باعث آفرینش بود چه تواند بود و مبدع اول چه بود و سبب تقدم او بر
سایر مبدعات و مخلوقات چه بود دوم آنکه مبدع اول را بعضی عقل گویند و برخی
عشق نامند و هر فرقه چیزی را حقیقت میگویند پس بحقیقت مبدع اول کدامست سیم

جسم

جسم آدمی را که گویند از خاک آفریده اند و روح خود مجرد ترکیب خاک کثیف و روح لطیف
چگونه باشد و مبدأ روح انسان از کجاست و بعد از مفارقت بکجا خواهد رفت و
احوال روح اول و آخر چگونه است چهارم در آنکه بعد از مفارقت روح از جسم
ثواب و عقاب که بحسب عمل میگویند هست آن ثواب و عقاب چه چیز است و رسیدن
هر کس بمرتبه و منزلی که میگویند آن مرتبه و منزل چیست پنجم در باب آنکه فرشته و
حقیقت انکه ایشان چه جوهرند و آنکه میگویند در طرفة العین هزار ساله راه میروند
حکمت چیست و سبب چیست که جبرئیل بغیر از انبیا پیش کسی دیگر نمی آید و جبرئیل علیه السلم
خود چیست ششم در آنکه شیطان را میگویند از آتش آفریده اند و او را در کاینات
تصرفست و اعتقاد آنست که وجود حق است که در جمیع کاینات متصرفست پس شیطان را
این تصرف چگونه تواند بود و حقیقت وی چیست هفتم در باب معراج آنکه میگویند
در شب معراج براق آورده اند و رسول میفرماید براق تندی کرد و جبرئیل مدد کرده تا رسول
صلی الله علیه و آله سوار شد بعد از انچون باسمان هفتم رسید براق ماند و چون نزدیک
رفرف رسید جبرئیل ماند بیان معراج بفرمایند که بجسم بود یا بروح و براق و رفرف
و سدره و جبرئیل چه بود و جبرئیل چرا ماند هشتم در آنکه صراط و سوال المیزان و کیفیت

بهشت و دوزخ و حقیقت تعیین عدد طبقات آن بهشت و هشت و واسطه اعراف چیست
بیان فرمایند هرچند این سوالات بطرق متنوعه در کتب قوم مذبور و اجوبه آن هم بنا
بر آرای ائمه تفسیر و علمای تاویل در بطون صحایف و متون صفایح مستور است اما بخاطر
حق پسند راضی بتقلید نشده همگی جویای لذت تحقیق و پیوسته خواهان چاشنی تدقیق
بوده کشف اسرار در مسایل مذکوره اهم مطالب می‌شناسد منظور دل حق گزین آنکه جواب
معانی هر یک از سوالات بر وجهی که از کسوت تقلید عاری و بنقود تحقیق متحلی بود در سلک
عبارت و لباس اشارت درآورده تحریر و ترسیل نمایند و من الله التوفیق والاعانة
جواب تمهید مقدمات برای عرفان رای مخفی نماناد که اکابر علما بحث و فکره
تصریح کرده که بطریق تامل و نظر نه بر سبیل معاینه وجد احقایق احوال اشیا را بر نهج
اجمال توان دانست نه بر سبیل تفصیل و بر طبق ایمعنی مثالی بر وجه تبینه واضح آورده اند
که بمشاهده معلوم است که سنگ مقناطیس آهن را بایداشت اگر مدرکان آفاق در آن
اندیشند زیاده برین معلوم نشود که خاصیتی در مقناطیس موجود است که در احجار
باقیه نیست و این علمیست اجمالی و بحصول علم اجمالی خواطر بشری خالی از دغدغه و تردد
نمی‌باشد که آیا که حقیقت آن خاصیت و مناسبت آن خاصیت آهن را با مقناطیس

چگونه

چگونه بود و اگر کسی خواهد که بفکر بکنه آن خاصیت و مناسبت رسد بر وجهی که کشف
بحث اشتباه حاصل آید و مطمئن گردد میسر نگردد و اصحاب ریاضات و مکاشفات را
با یکدیگر در تفصیل کشفیات مخالفات کثیره واقع و هر طایفه منکر طایفه پس از تحقیق
معلوم شود که معرفت حقایق موجودات و تفاصیل احوال کاینات کما هی علیه بغایت
مشکلست و اطلاع حقیقی بر آنها درین دار غربت که حیوة مستعار است متعذر
و اگر کسی از اهل ریاضت را بکشف حقانی و الهام ربانی چیزی معلوم شود هر آینه
بیان عبارات از تعبیر آن چنانکه کما ینبغی قاصر باشد **جواب سوال اول که مقصود از
آفرینش چه بود الی آخره** جماعتی از محققان گفته‌اند که چون ذات موجود حقیقی سبحانه
در غایت کمال و نهایت جمالست و آن ذات خواست که جمال و کمال خود را جلوه دهد و در
آیینه مظاهر صفات ذات را مشاهده کند لهذا درین مظاهر را مصور و متجلی نمود
و هر خوبی که در مخلوقاتست مجموع جمال اوست که ظاهر شده است در لباس مظاهر
و هر زشتی که در ایشانست از نقصان و عدم قابلیت ایشان و خلاصه این سخن آنکه
هر کمالی را جمالیست معنوی و هر جمالی را کمالی معنوی و تمامی کمال و جمال بتکمیلست و تمامی
جمال و کمال بظهور چه هر کمالی که باوی تکمیل نیست در روی شایبه نقصانیست و هر جمالی

که ظهور ندارد بیقصور نباشد و ذات باری سبحانه از شوایب نقصان و قصور مبراست
لاجرم نشاید که بی تکمیل و ظهور باشد و از ینجهة حکمت و ثمرهٔ آفرینش تکمیل مصنوعات
بقدر امکان و ظهور جمال و کمال این ذات بوده باشد و در کتب کلام مبرهن گشته
که هر چه مقصود و فایده فعلی باشد آن مقصود در علم فاعل مختار مقدم بود بر آن فعل
و در وجود موخر و آن از مثال ضرب **جه دا دب** ظاهر میشود **جواب سؤال دوم**
در بیان آفریده اول و آنکه نام او چیست طایفه از اکابر فرموده اند که عقلا را
معلوم است که لایق مرتبهٔ سلطنت و سزاوار مسند ربوبیت نباشد که بخودی خود
همه کارها را مباشر شوند و جزویات و محقرات احوال را متصدی گردند بلکه مناسب
آنست که شخصی را از مقربان که بمزید ذکا و فطنت و قوت ضبط و کفایت موصوف باشد
تعین کند و تنظیم امور سلطنت و رعایت احوال رعیت را بوی مفوض کرداند
تا او بفرمان پادشاهی متصدی آن کار گردد و هرچه از امور عظیمه باشد بخود
مباشر شود و در باقی امور نواب تعین کند و هر یک از ان نواب در کارهای متعلقه بخود
کارکنان معین سازند تا در تمشیت مجموع امور مملکت هر یک بر آنچه مقرر شده
باشند سعی نموده ملک را بر وجهی که مراد پادشاه و مقتضای فرمان او باشد ضبط ۲۴۸

وترتیب

و مرتب کرداند و این ضبط و ترتیب از پادشاه باشد لکن بر دست کماشتکان و کارکنان
او بی واسطه و بواسطه ساخته شود و چون اینقدر معلوم شد هیچ شبهه نیست
که حضرت واجب الوجود تعالی شانه در غایت عزت و نهایت عظمت و بی نیازیست
و ممکنات که در وجود و کمالات خود محتاجند بغیر ایشان از مراتب بسیار است
بحسب شرف و خست پس لایق آنحضرت نباشد که همه امورات بخودی خود مباشر
گردد بلکه صواب آنست که یکی را که شرف او بیشتر باشد ایجاد کند و مقالید امور
امور مملکت بوی مفوض کرداند و او نیز بدان ترتیب که گفته شد کارکنان بی واسطه
و بواسطه ساخته کرداند چون فرشتکان سماوی و ستارکان که از عالم علوی اند
و مانند طبایع عنصری و صور معدنی و نفوس و قوای نباتی و حیوانی و انسانی که از عالم
سفلی اند و ایشانرا فرشتکان ارضی خوانند و هر یک را بکاری متوجه کرداند و ضبط
سلطنت و ممالک بنحوی بجای آورند که لایق حکمت حضرت صمدیت و فرمان وی باشد
و ضبط این مجموع بحقیقت واجب الوجود کرده باشد لکن بر وجه احسن و چون جوهر
اشرف از عرضی است که محتاج است بوی و مجردات لامکانی که مستغنی اند از ماده
جسمانی اشرفند از مادیات که محتاجند بمکان و ماده از ینجهة جمعی از صوفیه و حکما

میگویند مبدع اول جوهریست لامکانی مجرد از ماده جسمانی که خلعت وجود از حضرت
عزت اول باو رسیده و بواسطه وی بدیگران و این جوهر را صوفیه خلیفه اعظم خوانند
وهو خلیفة الله فی ارضه وسمائه و حکما عقل اول گویند و آنچه مالیس نقلی از توریة
نقل کرده که حق جل جلاله اول جوهری آفرید و دروی بنظر هیبت نگریست آن جوهر
بگداخت و آب شد و از آن آب دیگر مخلوقات آفریده شد حکما میگویند این سخن توریه رمزی
و اشارتیست بآن جوهر که عقل اولست و واسطه وجود دیگر مخلوقات و اطلاق لفظ عشق
بر اولین آفریدگان اگرچه مناسبست زیرا که وی عاشق جمال الخالق و موجد خود است
بر وجهی که همگی وی گوییا عشقست لکن این کینه نشنیده و بعضی صوفیه وجودیه لفظ
عشق را اطلاق کرده اند بر وجود مطلق که حقیقی است منزه از تعین و مراد ایشان
از آنحضرت سبحانیست تعالی ذکره که در همه مراتب مظاهر تجلی نموده و او عاشقست
بر ذات خود تعالی ذکره که در همه مراتب مظاهر تجلی نموده و او عاشقست بر ذات خود
و درین مقام عشق و عاشق و معشوق یکی باشد چنانکه حکما در علم باری تعالی بذات
خود گفته اند که علم و عالم و معلوم یکیست و تغایر بحسب اعتبار است نه بحسب ذات
و مراد از عشق در استعمال عموم الناس محبت مفرط است و این از قبیل عرض است

ومحتاجست

و محتاجست بمحل و او معلول اول نتواند بود و از صاحب شریعت صلی الله علیه و آله
در باب مخلوق اول سه عبارت مرویست یکی اول ما خلق الله العقل دوم اول ما
خلق الله القلم سیم اول ما خلق الله نوری و ارباب تاویل گفته اند که مراد ازین
سه عبارت یکچیز است زیرا که آن جوهر مجرد که گفته شد از آنجهة که ذات خود را
و مبدأ خود را تعقل کند او را عقل گویند و از آنجهة که نقوش علوم و سایر
مصنوعات بتوسط اوست او را قلم خوانند و از آنجهة که کمالات حضرت رسالت
پرتو آن جوهر است ویرا نور محمدی نامند و اصحاب ظاهر این تاویل را قبول نداشته میگویند
مراد آنست که اولین قلمها قلمیست که بفرمان باری تعالی قدر را نوشت و اولین عقلها
عقلیست که جناب سبحانی عز شانه ویرا باقبال و ادبار مامور داشت و وی بامتثال آن
مخصوص باعزاز و اکرام گردید و اولین انوار نور مقدس محمدیست صلوات الله علیه و آله
جواب سوال ستم در باب ترکیب روح با جسد و مفارقت و انکه بر چه وجه بوده و بر چه وجه
خواهد بود بیشتر اصحاب برانند که عالم دو نوعست یکی عالم مکانی که آنرا عالم شهادت
و عالم صورت و خلق خوانند و این عالم اجسام و اعراض است و قابل اشارت حسی
و در وجود این عالم بحثی نیست دوم عالم لامکانی که آنرا عالم غیب و عالم معنی و امر نامند

واین عالم مجرد است وقابل اشاره حسی نه وملائکه مقرب که آنرا ملاء اعلا گویند وحکما
عقول خوانند وفرشتگان سماوی وارواح بشری که آنرا حکما نفوس ناطقه نامند ازین
عالمند ودر وجود این عالم خلافست چه اکثر متکلمان عالم لا امکانی را انکار کرده ومیگویند
که همه فرشتگان وارواح انسانی از قبیل جسم وجسمانیند لکن این قول مرجوحست
وبر قول محققان متشرعه وحکما جسد آدمی مرکب از عناصر اربعه است ودو عنصر
سفلی در وی غالب وهذا این دو عنصر در قران مصرحست وآن دو دیگر بلفظ حمإ مسنون
وکالفخار مرموز وروح آدمی لامکانیست پس در بدن نباشد لکن ویراست تعلق ببدن
کتعلق العاشق بالمعشوق بنابر آنکه کمالات روح ولذات وی موقوفست بر تصرف بدن
واستعمال حواس ظاهره وباطنه وچون روح در غایت لطافت ونفاستست وبدن
در غایت کثافت وظلمت وتعلق میان ایشان بعید بود باری سبحانه بحکمت وابتنای
تقدیر بیافرید از اخلاط بدن بخار لطیف که آنرا اطبا روح حیوانی خوانند وبعروق
وشراین درهمه بدن ساریست وروح انسانی اول تعلق بآن بخار لطیف گرفته بواسطه
وی متعلق ومتصرف در مجموع شد وچون سنگ مقناطیس بواسطه خاصیت جسمانی
در آهن تصرف میکند وبجانب خود میکشد دور نباشد که روح انسانی بواسطه خاصیت

روحانی

روحانی در بدن تصرف کند واگرچه در بدن نباشد ومراد از ترکیب روح با بدن همین
تعلقست نه امتزاج واختلاط مشابه آمیزش عنصرین سفلیین وبر قول محققان هرگاه
بدن آدمی را در رحم مزاجی حاصل شود مناسب روح انسانی آن روح از مبداء فیاض
حقیقی که ذات مقدس حقاست بتوسط عقول حاصل شود متعلق ببدن وچون
مراتب امزجه در اعتدال نوع انسانی متفاوتست ازینجهت ارواح فایضه بحسب
صفا ونورانیت وذکا وفطنت متفاوت باشند پس روح آدمی پیش از خلقت
جسد موجود نباشد وآیه وانشاناه خلقا آخر مشعر است براینمعنی واگرچه صریح
نیست وهرگاه آن مزاج از صلاحیت تعلق خارج شود آن تعلق نیز منقطع گردد
ومفارقت روح از جسد عبارتست از انقطاع آن تعلق پس مفارقت ومقاربت
روح بالجسد نه بطریق جسمانیات باشد که از جایی بجایی روند بلکه مقاربت ومفارقت
بینهما امر معنویست لکن قوت وهمی انسانی که شیطان داخلیست وتابع حواس ظاهره
امثال این امور معنویه معقوله را مدرک نمیشود وازینجهت قبول معقولات عند الوهم
متعذر است وقلوب سلیمه بواسطه تشویشات وهمی دایما در اضطراب وتحیر آن
غیر محصور مگر لطف حق دستگیری کند که بکثرت ریاضات وتوجهات کدورات

وهم از دل زایل شود و ما بکثرت ملازمت معقولات و اطلاع بر اکاذیب وهمی بر نهجی که در
کتب قوم مسطور است انشاء الله اشارتی بآن خواهد آمد و آنچه عقیده جمعی از حکماء
اشراق است در قدم ارواح و تعلقات آنها از ابدان بابدان بطریق تناسخ مذهب غیر حق
و مسترذلست و بطلان آن ببراهین و حجج مبین **جواب سؤال چهارم در ثواب و عقاب**
مجموع علما از متشرعه و غیر ایشان متفق اند در آنکه روح آدمی بعد از مفارقت بدن
باقی ماند و او را ثواب و عقابی هست و درین معنی خلافی نکرده اند الا شرذمه قلیلی که خالی
از تحقیق و تدقیق بوده و ملتفت الیها نیستند و بیان ثواب و عقاب جسمانی بر وجهی
که در کتب مذکور و لسان شرع بدان ناطقست ظاهر خواهد بود اما ثواب و عقاب
روحانی که پیش صوفیه و حکما ثابت است بیانش آنکه ثواب لذتی و بهجتی و شادی
و راحتی است مر روح را و عقاب الم و محنت و غم و حسرتیست مر او را و هر گاه روح آدمی
در زمان تعلق مبدأ و معاد خود را باعتقادی که در استعداد اوست شناخت و اعمال
پسندیده و اخلاق مرضیه حاصل کرد و از کدورات صفت بشریه دور گشت آن روح
بکمال علمی و عملی آراسته شده از نقصانات خلاصی یافت پس چون تعلق وی از بدن
منقطع شود و روح بذات خود پردازد و خود را متصف بکمالات یابد و آن علم الیقین

سر مبدأ

که مبدأ و معاد داشت در زمان تعلق بعین الیقین مبدل شود و حضرت مبدأ حقیقی را
که نور الانوار است با سایر مجردات نورانی که فرشتگان مقربند مشاهده کند و او را
سروری و ابتهاجی حاصل شود که در وصف نگنجد و سر ما لا عین رأت و لا اذن سمعت
بظهور پیوندد و لکن اخلاق و صفات حمیده او در لباس حور و قصور و ولدان و سایر
نعمتهای بهشتی که در شرع وارد است بروی هویدا گردد و بعضی از مرتاضان که
تعلقشان ببدن ضعیف شود پرتوی از ان لذات درین جهان بر ایشان رسد و عبارت
ایشان از تقریر کنه آن عاجز آید و دانستن این مقامات بطریق ذوق و وجدان میسر شود
و طریق بحث را درینجا زیاده نصیبی باشد و لذت عاشق را از شمایل معشوق صوری با آن
لذات روحانی اندک مناسبتی باشد و پوشیده نیست که هر گاه حسن و جمال معشوق
مجازی زیاده بود لذت و بهجت از مشاهده وی مضاعف گردد و ازینجا معلوم شود که چون
جمال معشوق حقیقی بغایتست فرح و لذت در مشاهده آن بی نهایت باشد و شکی
نیست که مراتب آدمیان در معرفت مبدأ و معاد و کمالات خلقی نامحصور است پس آنچه
لذات روحانی در مراتب بسیار باشد و هر یک از ارواح بمرتبه لذت خود برسد اینست
رسیدن هر کس بمرتبه و منزل روحانی خود بحسب علم و عمل و آیة و للآخرة اکبر درجات

و اکثر تفصیل اگر اشارتست باختلاف این مراتب و اگر روح آدمی در زمان تعلق اعتقادات
باطله و اخلاق ناپسندیده حاصل کرده بکدورات صفات بشریه مکدر شد بعد از
مفارقت بدن از درگاه عزت صمدیت محجوب و در ظلمات اوصاف بشریت که نقصان
روحند مبتلا و متألم گردد و از جهة فوت لذات حسی که بآن معتاد بوده است متحسر
باشد و طالب آن بود و در نیابد و آن اخلاق و صفات رذیله او در کسوت مار و عقرب
و آتش سوزان و سایر عقوبات که در شریعت مذکور است بروی ظهور کند و چون روح
در غایت لطافتست الم و محنت و عقوبت وی در غایت شدت بود و از آلام و عقوبات
جسمانی زیاده بود همچنانکه لذات روحانی بلذات جسمانی فایقست مراتب عقوبت
روحانی بحسب مراتب نقصانات و تعلقات بلذات جسمانی متفاوت باشد و هر یک
از ارواح ناقصه بمنزله عقوبت خود برسند بدین قیاس که ارواح کامله ناجیه بمراتب
لذات رسیده اند **جواب سؤال پنجم در باب فرشته** جمهور متشرعه گفته اند که فرشتگان
اجسامی اند لطیف چنانکه اشاره رفت و ایشانرا اجنحه باشد چنانچه ظاهر قرآن دلالت
نماید آیة الحمد لله فاطر السموات والارض جاعل الملائکة رسلا اولی اجنحة مثنی
و ثلاث و رباع و آنکه گویند ملک بطرفة العین هزار ساله راه رود و انعقاد تابی

عجیب

عجیب نیست که مخلوقی را چنین توانایی دهد چه اصحاب علم هیأت گویند که بقدر زمانی
که آدمی بلفظ واحد تلفظ نماید فلک اعظم یکهزار و هفتصد و سی و دو فرسخ قطع کند
اگرچه سخن اول غریبتر نماید بغایت این نیز غریب است و کسانی که ملائکه را لامکانی
خوانند بی حرکت و تغیر مکان ایشان از دو اشیا بامر باری مؤثر و مصدر افعال عجیبه و
غریبه دانند چه حرکت و تغیر مکان از لوازم اجسام بود و در مجردات متصور نبود
گویند که امثال این عبارات که ملک هزار ساله راه رود اشارتست بقوة و توانایی ایشان
بر افعال بدیعه مستغربه و از قبیل تصویر معقولاتست در لباس محسوسات تا در
افهام متمکن و روشن گردد و مثال آنست که گویند از ملک بجز زمان باری فعلی صادر شود
که لاشک در غرابت چنان بود که در طرفة العین هزار ساله راه رود و چون فهم انسانی
در تصور وجود مجردات لامکانی و توانایی ایشان بر افعال عجیبه عاجز است و لهذا برای
رفع آن شک حکما تصویر و تقریبی کرده اند باینکه اگر آن سوزنرا که بمقناطیس آویخته
شود خاصیت وی گیرد و از وی بسوزن دیگر هم از خاصیت میتواند رسد و همچنین
بحیثیتی که سوزنهای بسیار بهم آویخته شود و در عالم مجردات دوری و حجاب متصور
نباشد بخلاف جسمانیات پس جمیع مجردات مقرب دائما جناب قدس نور الانوار را مشاهد

کنند و از انوار صفات آن حضرت پرتو ذاتی با ایشان نمی رسد و بواسطه آن پرتو افعال
عجیبه و غریبه از ایشان صادر شوند و در این صدور محتاج بحرکت و آلت نباشند بلکه محض
اراده کافی بود چنانکه در صدور افعال از واجب الوجود اراده کافیست و چون جبرئیل
از جمله فرشتگان مقربست پیش جمهور متشرعه آنهم جسم باشد مانند دیگر فرشتگان
و شکی نیست که جبرئیل در مذهب ایشان بطریق رسالت و بعثت جهة دعوت پیش پیغمبری
نرود زیرا که بجهة دعوت انبیا علیهم السلام مبعوث شوند ولهذا رفتن وی پیش پیغمبر
با بیان طریق ظاهرا ممنوع نباشد و حکما گویند که جبرئیل از عالم مجرداتست نه از عالم
جسمانیات و او عبارتست از عقل عاشر که عالم عنصر بامر خالق باو مفوض است و او را
عقل فعال خوانند و هرگاه بسبب حرکت افلاک و اوضاع کواکب در ماده عناصر بسیطه
و مرکبه استعداد و قابلیت چیزی پیدا شود از عقل فعال آن چیز بروی فایض گردد و وحی
انبیا و تعلیم ایشان و افاضه کمالات بر ایشان غالبا بتوسط این عقل باشد بر اتصال
معنوی میان ارواح انبیا و این ملک مقرب والله اعلم بحقایق الامور جواب

سؤال ششم درمیان مردم مشهور و معتاد است که چون کار نیکو و فایده مند
از ایشان صادر شود آنرا بتوفیق الهی نسبت کنند و شکر گذارند و اگر کارهای ناپسند بد

ظاهر

ظاهر شود منسوب بوسوسه شیطان کرده وی را لعنت کنند و در ظاهر شریعت
وارد است که شیطان را از آتش آفریده و او را در آدمی تصرف بطریق وسوسه و اغوا
باشد و این معنی مخالف اعتقاد متشرعه نیست زیرا که معتزله گویند که افعال اختیاری
آدمی را خالق و موجد آدمیانند یعنی باری سبحانه در آدمی قدرت آفریده و نعمت اختیار
با او داده تا باختیار خود افعال اختیاریه خود را مصدر گردد و بر این مذهب شاید که باری
سبحانه مخلوقی را از آتش بیافریند و وی را قدرت دهد بر وسوسه و اغوا و زمام
اختیار بدست وی نهد تا در انسان بدان انسان تصرف نماید و آن تصرف فعلی باشد صادر
از مخلوق باختیار وی چنانکه فعل اختیاری عباد صادر است از عباد باختیار
ایشان و اشاعره گویند که افعال اختیاریه عباد و اختیار ایشان مجموع آفریده خداست
و ایشان محل و قابل افعال و اختیارند و از جهة محلیت فعل و اختیار را نسبت بایشان
نمایند پس بر این مذهب نیز می شاید که افعال شیطان بدینوجه باشد و آن فعل و تصرف
که از وی در آدمی بدید آید بحقیقت مخلوق باری باشد و شیطان مظهر آن افعال بود
و از جهة آن فعل باو منسوب باشد چنانکه آدمی مظهر و محل خود است و این افعال
بوی منسوب و اگرچه بحقیقت مخلوق باریست تعالی ذکره اینست سخن بطریق متشرعه

۲۵۴

واصحاب تاویل چنین کویند که شیطان وابلیس عبارتست از قوت وهمیه که تابع حواس و
محسوساتست وعالم معقولات را منکر وکذب را دایماً بجانب لذات حسی ومشتهیات
جسمانی کشد ومنافی قوت عقلی ومحاربت ومنازعت است وهرگاه که روح متوجه حضرت
ربوبیت شود ابلیس وهم از برای آنحضرت مکان وجهة ومقدار طلبد وعقل برو رد
کند وآنچه در شرع وارد است که همه فرشتکان آدم را سجده کردند الا ابلیس اشارتست
بآنکه همه قوای جسمانی که ملائکه ارضی اند مطیع ومنقاد روح آدمی شدند الا قوت
وهمی که فرمان روح را کردن ننهد وحکم عقل را مسلم ندارد وگاه بر عقل غلبه
کند چنانکه در ظلمت لیل اگر شخصی در خانه تنها با میتی باشد عقل گوید که جماد است
واز جماد نباید ترسید ووهم گوید این سخن راستست لکن از میت بباید ترسید وچندان
ترس بر آن شخص افکند که او را تحمل نماند وشاید که از کثرت ترس انحراف مزاج حاصل
شود وبواسطه آنکه وهم را که قوتیست جسمانی در بدن این چنین تصرفیست قوی بر ان ثبت
بنا کرده اند چه هیچ جسم را از اجسام مرکبه وعناصر بسیطه آن تاثیر نیست که آتش
راست **جواب سؤال هفتم** در معراج رسول صلی الله علیه وآله جمهور امت از سلف
وخلف کفته اند که عروج بر مدارج قدس آنحضرت را بجسم بوده وطایفه بر آن رفته اند

که بروح بوده ومؤید این قولست آنکه در روایتی آمده است که وهو نایم ودر روایتی
دیگر بینا انا عند البیت بین النایم والیقظان واهل حدیث کویند که معراج دو بوده
یکی بروح در خواب قبل از بعثت ودیگری در بیداری بعد از بعثت ودر احادیث صحیحه
مشهوره ذکر براق وجبرئیل هست لکن هیچ یک از تندی کردن براق وملد کردن جبرئیل
وباز ماندن براق برسیدن آسمان هفتم وباز ماندن جبرئیل نزدیک رفرف در آن
احادیث مذکور نیست واکرچه در بعضی روایات ضعیفه موجود است وبر تقدیری که
این امور نیز بصحت پیوندد تفسیر قصه معراج جسمانی در بیداری چنانکه پیش اهل
ظاهر است آنست که تندی براق دلیلست بر آنکه دیگری بر او ننشسته بلکه این مرکب
خاصه آنحضرت شده ومدد جبرئیل مشعر بر آنکه ملکی چنین با وجود کمالات بسیار
خدمتکاری بتقدیم رسانیده چه معتاد آنست که سلاطین را خدام در حین که مرکب
انقیاد ننماید مدد کنند واین حکم بر مذهب اهل سنت وامامیه ظاهر است چه بعقیده
ایشان انبیا افضل از ملائکه باشند وبنا بر مذهب معتزله آنکه چون پادشاه
شخصی را اعزاز واکرام نماید یکی از مقربان او افزون شد که بر سبیل تواضع ویرا سوار
نمایند اکرچه مرتبه آن مقرب زیاده باشد وبر هر دو مذهب چون جبرئیل عن الجبرائیل رسید

از برای وی مقرر است بحکم پادشاه حقیقی ناچار است تا بیستد چنانچه شخص مقرب
بمنزلی که وی را از ملک مجازی مقرر شده برسد توقف نماید و آن شخص از وی گذرد تا بپادشاه
رسد و ماندن براق از انجهة باشد که قوت صعود و استعلا بر آسمان هفتم نباشد
و تاویل معراج روحانی در حالت نوم که موافق طریقه حکماست مبنی بر مقدمه مشهوره
که امور معنویه در خواب بصور محسوسات مصور شوند چنانکه علم و دین بصور این
مثلا چون این مقدمه معلوم شد هیچ شبهه نیست در آنکه روح انسانی در معرفت
ربانی و حقایق اشیا محتاج است بحواس ظاهره و باطنه و این مجموع بمنزله مرکبی که
او را بمقصد رسانند و تسخیر این حواس بر وجهی که معین وی باشند در مقصود میسر
نگردد الا بمعاونت ملکی که تصرف در عالم عناصر داشته باشد و افاضه و تکمیل
ارواح بشری بحکم خالق کل مفوض باو و معبر بعقل فعال که در لسان شرع جبرئیل گویند
پس از انجهة حواس مسخره که وسیله وصول اند بمطلوب حقیقی در صورت مرکب تمثیل یافته
بروح مقدس آنحضرت جلوه ظهور کردند و چون طبیعت حواس آنست که بجانب
محسوسات مایل و از معرفت حقایق اشیا و وصول بعالم ارواح مجرده و تقرب جناب
صمدیت مانع شوند این معنی معقول در لباس تندی مرکب بجانب روح قدس ظاهر شد

وچون

و چون تسخیر حواس بمعاونت معنوی جبرئیل بود این معنی پیش روح مبارک بکسوت مدد
جبرئیل که در رکوب ممد باشد پوشیده و باز ماندن براق بوصول سماء سابعه صورت
این معنی باشد که حواس که قوای جسمانی عنصریه اند اگرچه آلت معاون و مرکب روح اند
در وصول بمطلوب و مقصود لکن معاونتشان منتهی شود و بعد از تناهی معاونت
حواس کما لا ینبغی فایضه بروح محض موهبت باشد و سعی را در آن مدخلی نه و انتهای
معاونت حواس با آسمان هفتم اشارتست بآنکه تاثیر سبعه سیاره در عالم عناصر
و استعداد ماده آن بسیار ظاهر است بخلاف کواکب ثوابت که حال ایشان برین نحو
نیست پس لاجرم قوای جسمانی که در مواد عنصری اند و تعلق بسیارات دارند تا فلک
زحل بیش معاونت نتوانند کرد و اما قصه رفرف اخضر که ضوء وی بر ضوء آفتاب
بیشی نمودی و آنحضرت بر آنجا بر داشته شد بعرش رسید و عجایب بی نهایت مشاهده
کرد تاویل وی چنین کرده اند که چون در آسمان هفتم معاونت حواس نماند طرق سعی در
نوردیده شد جذبه که مخصوص موهبت بود رسید و آن روح قدسی را بجانب اعلا کشید
بنحو بهترین و آسانترین وجهی پس از انجهة آن جذبه الهی که امر معنویست در صورت
آنچنان مرکبی که در غایت زیبائیست نزدیک روح مصور گشت و باز ماندن جبرئیل

256

در این مقام ظاهر است بر مذهب جمعی که بر آن رفته اند که کمال آدمی اگر چه تدریجی و کسبی است
میشاید که زیاده شود بر کمال فرشته با آنکه دفعی و جبلیست و نزد جمعی که فرشتگان
مقرب را در کمال معرفت زاید بر انسان دانند گویند که رسول فرمود که رفرف سبز مرا
گاه بالا بردی چنانکه گویا مرا بعرش رساندی و گاه فرود آوردی بنحوی که گمان بردمی که از بالا
فرو مجا افتم و ح اینحالت اشارتست بآنکه آدمی را در کمال ترقی و تنزل می باشد و کمال
ملک مقرر و ثابتست بی تغیر بزیاده و نقصان پس جبرئیل در مثل اینحالت مصاحب نباشد

جواب سؤال هشتم در صراط و سؤال و میزان الی آخره اکثر طوایف متشرعه این
امور را حمل بظاهر کرده اند و گویند صراط جسریست بر دوزخ باریکتر از موی
و تیزتر از شمشیر که بر آنجا باید گذشت و سؤال پرسیدن فرشتگان باشد بفرمان
باری اعمال بندگان را و اثبات کردن بر ایشان آن اعمال را که در نامها نوشته اند و
میزان ترازوییست که سنجیده شود بآن اعمال و طایفه از متشرعه گفته اند که مراد از
میزان رعایت عدالتست در جزای اعمال بر وجهی که تفاوت واقع نشود و حکما بطریق
تأویل گویند که در حکمت عملی مقرر شده که آدمی را سه قوتست یکی قوت نطقی برای
ادراک اشیا و تدبیر بدن و آنرا نفس ملکی خوانند دوم قوت شهوی از برای جذب

ملایم

ملایم و آنرا نفس حیوانی نامند سیم قوت غضبی برای دفع ناملایم و آنرا نفس سبعی
دانند و هر یک ازین قوا را در افعال خود سه مرتبه باشد بنحوی که در کتب مشروحست
افراط و تفریط و توسط و طرفین مذموم اند و طریقه وسط پسندیده چنانکه
بهیچ جهت مایل نبوده در حاق وسط باشد و در غایت اینحالت در غایت صعوبتست
و تربیه آن که گذر بر چنان جسر متعذر بود که وصف کرده شد و جمعی از صوفیه
گفته اند که صراط استقامتست در اقوال و افعال و احوال فقال ابن عباس رض
راجعست بآنچه گفته شد و بالجمله تأویل صراط مشهور است و تأویل سؤال
چنین کنند که آثار اعمال نیک و بد از کبیره و صغیره در روح ثابت است و هر یکرا
بحسب عمل لذتی یا المی باشد و حال هر یک بروی روشن و در نظر متصور پس همچنانست
که اعمال ویرا ابا یک در نامه نوشته و بر و عرض کرده و پرسیده و اثبات نموده باشند
بر وجهی که تفصی از آن نتواند کرد و تأویل میزان همانست که نموده شد و در قرآن مذکور است
که دوزخ را هفت در است و هر دری را طایفه که از آن در بدوزخ در آیند و مشهور است
که بهشت را هشت در است و تأویل درها ابواب گویند که حواس مدرکه در ظاهر هم
پنجند چنانکه معلومست و در باطن هم پنج و در دیگران باطن مدرک نیست بلکه معاونند

آن دواند بحفظ تا بتصرف هر یک ازین حواس سبعه ظاهره و باطنه آدمی را بجانب
محسوسات و لذات حسیه کشند پس هر گاه که ایشان عقل را مسخر خود کرده اند
تا باین عالم جسمانی و لذات فانیه وی انس گیرد و از عالم ارواح مجردات غافل
شود لا شک هر یک ازین هفت معد لکه دری باشد بسوی جحیم و مستلزم عذاب الیم
اللهم خلصنا منه و هر گاه بتوفیق باری سبحانه عقل این حواس سبعه را
مسخر کرد اند و در تحصیل کمالات علمی و عملی بر نهج صواب استعمال نماید هر آینه
سبعه مزبوره با انضمام عقل هشت در بهشت باشد که آدمی را بدان مقامات نشاتین
بلذات روحانی رساند اللهم ارزقنا و تاویل عدد طبقات بهشت و دوزخ چنین
کرده اند که عناصر بسیطه چهار است و مرکبات عناصر سه و عدد افلاک نه پس
هر روح که از عالم عناصر که عالم سفلیست در نگذشت و ترقی بعالم افلاک که عالم
علویست نکرد و درین عنصریات هفتگانه سفلی که بمنزله درکاتند گرفتار شد و فرو
ماند آن روح در طبقه باشد از طبقات سبعه جحیم و هر که عروج بعالم علوی کرد
و بر طبقه از طبقات ثمانیه سماوات مستعلی شد هر آینه در طبقه باشد از طبقات
جنان زیرا که عرش عبارتست از فلک اعظم و سقف جنت است و ایضا در حدیث

آمده

آمده و اگر کسی را هادی توفیق معین گردد که بعد از قطع تعلق بروی مستعلی شود از عالم
سفلی و علوی گذشته باشد و در عالم ارواح و مجردات که بحسب معنی و شرف فوق
جسمانیاتند در آمده و لذات وی در آن حالت از نور الانوار و سایر مجردات مقرب
باشد و آن لذات زیاده از نعیم جنت و لذات وی بود پس آنکس را مرتبه باشد
فوق طبقات بهشت و قد اشاره بقوله سبحانه فلا تعلم نفس ما اخفی لهم من قرة
اعین الی آخره اللهم اما اعراف پیش اهل ظاهر عبارتست از بلندیهای که بر
بالای سوریست که در میان بهشت و دوزخ واقعست و بر آنجا جماعتی باشند
که در عمل قاصر بوده اند تا وقتی که ایشان را اجازت دخول جنت شود و اصحاب
تاویل گویند که ارواح متصفه بعض فضایل علمی و عملی در طبقات جنان باشند
یا در مرتبه فوق آن طبقات کاملی و ارواح متسخه برذایل عقاید و اعمال گرفتار
دوزخ باشند یا اسفل السافلین و ارواحی که از فضایل و رذایل خالیند ایشانرا
نه لذت بهشت باشد و نه عقوبت دوزخ پس آن ارواح در مرتبه باشند بین
الجنة والنار که از آن مرتبه تعبیر باعراف شده **خاتمه** در وصیت مشایخ
احکام شریعت با فهام خواص و عوام میرسد و همه را از ان منفعت حاصل و

٢٥٨

اظهار و تنفیذ آن احکام موجب نفت مقامات دنیا و عقود رجات

عقبی میکنا می هر دو سرامیکرد و احوال طریقت بخواص فهم نموده بآن

منتفع شوند و بیشتر عوام لقصور الفهم آنرا منکر لیس اولی چنان نماید

که سخنان طریقت در لباس شریعت جلوه پذیرد تا همه کس از آنجا حظ خود

بردارد و هیچ یک را مضرتی نباشد و امّا حقیقت که محض وحدتست در عبارت

نگنجد و بمیزان تفکر و تعقل و تصور نسنجد و هر که متوجه اثبات توحید کرده

نکم
اثبات خود نموده و از این عین تعدد لازم آید پس محض توحید نباشد چنانکه

مشهور است و ح سخن در توحید حقیقی بیشتر نشود و مثل آنکه خواهد

اثبات غاید چنان باشد که بسراب بیابان حقیقت آب حیوان ادروشن

میکرده باشد و این خیالی فاسد و تصوری باطل بود و مقصود از رموز

اکابر دین و واصلان راه یقین در باب توحید تشویق طالبانست به

بیان حقیقت آن و دریافتن مرتبه حقیقت بر وجه استمرار در دار آخرت

میسر شود و لکن درین حیات بعضی از اصحاب ریاضت را که از بدن بکلی

متخلی شده باشند لمعه از مراتب حقیقت چون برق خاطف ظهور کند

واشارات ایشان بتوحید از آنجا ناشی گردد

والله الموفق للصواب و الیه المرجع

والمآب

تم

فصل و قیل ان بعض ملوک الهند لما دنت وفاته و کان مؤمنا احضر ولدا

کان له قد اهّله للملك من بعده و لم یکن له ولد سواه و کان قد درسه شیئا من الحکمة

و عرّفه شیئا من سیاسة الملك فقال له یا بنیّ اوصیك بتقوی الله و طاعته و الخوف

منه و علیك فی امر دینك بعشر خصال تنتفع بها فی الآخرة اوّلها الاقرار بالله

و بتوحیده و الابتهال الیه بالدعاء و التضرع باللیل و النهار و ب الاقرار

برسله و تصدیقهم و القبول منهم و ج التصدیق بالکتب المنزلة من عنده علیهم

و د حفظ الناموس و سیاسة الناس و ه التواضع لله و ترك التجبر و ترك

لب
الظلم و الجور فان من ظلم عباد الله کان الله خصمه و من کان الله خصمه فهو مخذول

لامحالة ز ترك كثرة مخالطة النساء والاجتماع معهن والاصغاء الى قولهن فانهن يفسدن عقول
الرجال اذا اصغوا اليهن ح ترك الشراب المسكر فانه عدو العقل وهو خليفة الله معك
فمن سلط على خليفة الله عدوه دمره الله ونزع عقله بادخاله عدوه عليه واذا ذهب
العقل فلا دين ولا مروة ولا حياء ولا مراقبة ومن عدم هذه الخصال كان موته صلاحا عاما
ط الكرم والسخاء وسماحة النفس والتفضل على ساير الناس صديقا كان او عدوا لانهم
خلق بشر وصاحبه ى صدق القول واداء الامانة الى البار والفاجر ؛ وعليك
بعشر خصال تنفعك في دنياك وترى بها البركة والخير والزيادة في الرزق اولها حسن
الخلق و ب حسن الادب و ج صدق الوعد والوفاء بالعهد و د العفو عند القدرة
و ه اصطناع الرجال وترك الحسد و و تحرص ان لا يكون لك عدو فيكون احسانك
اليه عقوبتك له فان الله يكفيك مؤنته ويمكنك من ناصيته و ز ترك التفريط فيما
لديك من وديعة الله وان لا تغفل فيه الا ما يقربك اليه و ح ان تكون مروتك
غالبة على شهوتك و ط ان لا تؤثر دنياك على آخرتك فان الله سبحانه اذا علم
منك ذلك اعطاك الدنيا فانه تعالى اوحى الى الدنيا من خدمك فاستخدميه ومن
خدمني فاخدميه و ى ترك النظر فيما لا يعنيك وان لا تشتغل عما اشغلك الله فيه وعليك

وعليك بعشر خصال يصلح بها ملكك ويدوم بها سلطانك اولها ان تكون متفقدا لاهل
مملكتك حتى لا يغيب عنك شيء من امور صغيرهم وكبيرهم ولتكون محيطا بجميع احوالهم
و ب ان تقابل كل احد من رعيتك على قدر عمله و ج ان يكون عدلك شاملا لهم و
د ان لا تجور عليهم و ه ان لا تساوي بين علمائهم وجهالهم في العطية والمنزلة و و
ان تولي على الناس من قبلك الاخيار والاحرار واياك ان تولي عليهم العبيد والمماليك
واولاد الزنا واعلم ان اعمال ولاتك منسوبة اليك ان عدلوا فانهم عدل السلطان
وان جاروا فانه جار السلطان و ز ان لا تستعمل من اصحاب الراي والمشورة من
هو مخالف لك في دينك فانه لا ينصحك وان نصحك في اول امره غشك في آخره و ح
ان يكون وزيرك انفع اهل زمانك درجة في الدين والدنيا جميعا ويكون هو من
الاخيار فقد قيل ان من لا اصل له لا فرع له ومن لا فرع له لا ثمر له وشجرة لا تثمر
فالنار اولى بها و ط انصاف المظلوم من الظالم ومنع القوي من التعدي على الضعيف
و ى رد الحق الى اهله والانتصار لهم فاذا اكملت هذه الثلثون خصلة فيك رجوت
لك كمال الامور في الدين والدنيا جميعا والملك ايضا واستوجبت ان تكون ملكا
عادلا فتنال تلك الدرجة عند الله وحسن العاقبة في المعاد والمنقلب فتامل ايها

هذه الوصية وتدبرها ولنظر شفقة هذا الملك على ولده وكيف نفى ما كان يرضى لنفسه
كذا يجب على الحكيم ان يوصى تلاميذه وعلى الملك ان يوصى امته ومن يخلفه ويقيم مقامه
وخلافته من بعده وكان مما وصى به هذا الملك رعيته ما سنذكره في هذا الفصل الثاني
لهذا الموضع بمشية الله سبحانه **فصل** فيقال انه لما فرغ من وصية ولده
الذي اهله للملك بعده جمع علماء اهل مملكته واهل الفضل والشرف وهم من اهل
المنازل والرتب الذين هم اصحابه وارباب فقال ايها العلماء الذين كانوا ولاة امري
واهل نصيحتي قد كنتم لي نصحاء وعبيدا احسنت طاعتكم لي بنية صادقة فكانت
السنتكم بشكري ولله تعالى وحسن الثناء على ناطقة وكنت لكم مكرما وبحقكم عارفا
وعليكم مشفقا ولطاعتكم محسنا فكونوا لهذا الغلام مثل ما كنتم لي يكون لكم
مثل ما كنت لكم ثم قال لجميع الناس اتقوا الله واصلحوا ذات بينكم واجمعوا على
التقوى كلمتكم وتوادوا امذاهبكم فان في ذلك صلاحا لانفسكم واجتماعا لشملكم
ودعة لقلوبكم ودفاعا عن بلادكم ولا يطمع فيكم عدوكم ويخرب بلادكم ولا تتفاوتوا
في المذاهب ولا تتلاعنوا فتهلكوا عن بكرة واعلموا ان في اجتماع الكلمة وترك الخلاف
بركة لمن اقبل عليه وحصنا لمن التجا اليه فان القضبان اذا جمعت ضعافا وضم اليها

من جنسها

من جنسها الضعاف حتى تكون قبضة صعب حينئذ كسرها فاذا كسرت فهو
سعي وقد علمتم الذي عاهدتموني عليه وما وصيتكم به من امر هذا الغلام
الذي رتبه بينكم واياكم والتغير عليه ونقض العهد فانه ليس للمنكوث عليه باسوء
حال من الناكث فعليكم بالسمع والطاعة وتمموا له ما بدا له يتمم الله لكم افضل
الامور ويحصل لكم على يديه وهذا الكلام واخذ بعضده ودعا له واشهد بعضهم
على بعض واشهد الله عليهم ولحقه سكرة الموت واعتقل لسانه وعرق جبينه و
اعتنقه ولده وفاضت روحه في يده وحزنوا عليه اهل مملكته ثم قضى الله سبحانه
فيمن بعده بما احب ونصرفتهم الاحوال وانما ذكرت ذلك لعلك تنتبه من نوم
الغفلة ورقدة الجهالة بلغك الله ايها الاخ البار الرحيم واياك بروح منه
وايانا منازل الابرار وحشرك مع الازكياء الاطهار انه هو العزيز الجبار الغافر
الساتر المنتقم الجبار تمت الرسالة والحمد لله لواهب العقل وهذا آخر المجلدة
الاولى والصلوة على محمد نبي الرحمة وشفيع الامة
وعلى اله الاكرمين الاطهار الاخيار
الابرار وسلم تسليما





بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين
وآله وصحبه اجمعين وبعد فقد سألني من لا يسعني مخالفته
ان الحق بمقدمتي في الاعراب مقدمة في التصريف على نحوها
ومقدمة في الخط فاجبته سائلا متضرعا ان ينفع بهما كما
نفع باختها والله الموفق وابنية الاسم الاصول ثلاثية و
رباعية وخماسية وابنية الفعل ثلاثية ورباعية ويعبر
عنها بالفاء والعين واللام وما زاد بلام ثانية وثالثة ويعبر
عن الزائد بلفظه الا المبدل من تاء الافتعال فانه بالتاء
والا المكرر للالحاق او لغيره فانه بما تقدمه وان كان من حروف
الزيادة الا بثبت ومن ثم كان حلتيت فعليلا لا فعلينا وسحنون

وتكون

وسحنون بالفتح ان صح وعثنون فعلول لا فعلون لذلك ولعدمه
فعلون كحمدون وهو مختص بالعلم لندور فعلول وهو صعفوق و
خرنوب ضعيف وسمنان فعلان وخزعال نادر وبطنان فعلان و
قرطاس ضعيف مع انه نقيض ظهران ثم ان كان قلب في الموزون قلب
الزنة مثله كقولك في ادر اعفل ويعرف القلب باصله كناء يناء
مع النأي وبامثلة اشتقاقه كالجاه والحادي والقسي وبصحته
كايس وبقلة استعماله كآرام وآدر وباداء تركه الى همزتين عند
الخليل نحو جاء او الى منع الصرف بغير علة على الاصح نحو اشياء فانها
لفعاء وقال الكسائي افعال وقال الفراء افعاء واصلها افعلاء
وكذلك الحذف كقولك في قاض فاع الا ان يبين الاصل فيهما و
تنقسم الى صحيح ومعتل فالمعتل ما فيه حرف علة والصحيح بخلافه
فالمعتل بالفاء مثال وبالعين اجوف وذو الثلاثة وباللام منقوص
وذو الاربعة وبالفاء والعين وبالعين واللام لفيف مقرون
وبالفاء واللام لفيف مفروق وللاسم الثلاثي المجرد عشرة ابنية

والقسمة تقتضي اثني عشر سقط فِعُل وفُعِل استثقالا وجعل الدُئِل
منقولا والحِبُك ان ثبت على تداخل اللغتين في حرفي الكلمة وهي فَرَس و
فَلس وكَتِف وعَضُد وحِبْر وعِنَب وإبِل وقُفْل وصُرَد وعُنُق وقد يُرَدّ
بعض الى بعض فنحو فَعِل مما ثانيه حرف حلق كفَخِذ يجوز فيه فَخْذ وفِخْذ
وفِخِذ وكذلك الفعل كشهِد ونحو كَتِف يجوز فيه كَتْف وكِتْف ونحو
عَضُد يجوز فيه عَضْد ونحو عُنُق يجوز فيه عُنْق ونحو إبِل وبِلِز يجوز
فيه إبْل وبِلْز ولا ثالث لهما ونحو قُفْل يجوز فيه قُفُل على رأي ومجيء عُسُر
ويُسُر وللرباعي خمسة جَعْفَر وزِبْرِج وبُرْثُن ودِرْهَم وقِمَطْر
وزاد الأخفش نحو جُخْدَب ولمّا جاء نحو جَنْدِل وعُلَبِط توالى الحركات
حملهما على باب جنادل وعلابط وللخماسي اربعة سَفَرْجَل وقِرْطَعْب
وجَحْمَرِش وقُذَعْمِل وللمزيد فيه ابنية كثيرة ولم يجيء في الخماسي الا
عَضْرَفُوط وخُزَعْبِيل وقَرْطَبُوس وقَبَعْثَرى وخَنْدَرِيس على الأكثر
واحوال الأبنية قد تكون للحاجة كالماضي والمضارع والأمر و
اسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة وافعل التفضيل والمصدر

واسمي الزمان والمكان والآلة والمصغر والمنسوب والجمع والتقاء
الساكنين والابتداء والوقف وقد تكون للتوسع كالمقصور والممدود
وذي الزيادة وقد تكون للمجانسة كالامالة وقد تكون للاستثقال
كتخفيف الهمزة والاعلال والابدال والادغام والحذف الماضي
للثلاثي المجرد ثلاثة ابنية فَعَل وفَعِل وفَعُل نحو ضربه وقتله وجلس
وقعد وشربه ومقه وفرح ووثق وكرم وللمزيد فيه خمسة
وعشرون بناء ملحق بدحرج نحو شملل وحوقل وبيطر وجهور
وقلنس وقلسى وملحق بتدحرج نحو تجلبب وتجورب وتشيطن
وترهوك وتمسكن وتغافل وتكلم وملحق باحرنجم نحو اقعنسس و
اسلنقى وغير ملحق نحو اخرج وجرب وقاتل وانطلق واقتدر و
استخرج واشهاب واشهب واغدودن واعلوط واستكان قيل
افتعل من السكون فالمد شاذ وقيل استفعل من كان فالمد
قياس ففعل لمعان كثيرة وباب المغالبة يبنى على فعلته افعله نحو
كارمني فكرمته اكرمه الا باب وعدت وبعت ورميت فانه افعِله

بالكسر وعن الكسائي في نحو شاعرته فشعرته اشعره بالفتح وفعل تكثر فيه
العلل والاحزان واضدادها كسقم ومرض وحزن وفرح ويجيء الالوان
والعيوب والحلى كلها عليه وقد جاء ادم وسمر وعجف وحمق وخرق
وعجم ورعن بالكسر والضم وفعل لافعال الطبايع ونحوها كحسن و
قبح وكبر وصغر ومن ثم كان لازما وشذ رحبتك الدار اي رحبت بك
الدار واما باب سدته فالصحيح ان الضم لبيان بنات الواو لا للنقل و
كذلك باب بعته وراعوا في باب خفت بيان البنية وافعل للتعدية
غالبا نحو اجلسته وللتعريض نحو ابعته ولصيرورته ذا كذا نحو اغد
البعير ومنه احصد الزرع ولوجوده على صفة نحو احمدته وابخلته و
للسلب نحو اشكيته وبمعنى فعل نحو قلته واقلته وفعّل للتكثير غالبا
نحو غلّقت وقطّعت وجوّلت وطوّفت وموّت المال وللتعدية نحو
فرّحته ومنه فسّقته وللسلب نحو جلّدت البعير وقرّدته وبمعنى فعل
نحو زلته وزيّلته وفاعل لنسبة اصله الى احد الامرين متعلقا
بالآخر للمشاركة صريحا فيجيء العكس ضمنا نحو ضاربته وشاركته

ولنحو

ومن ثم جاء غير المتعدي متعديا نحو كارمته وشاعرته والمتعدي الى
واحد مغاير للمفاعل متعديا الى اثنين نحو جاذبته الثوب بخلاف
شاتمته وبمعنى فعّل نحو ضاعفت وبمعنى فعل كسافرت وتفاعل لمشاركة
امرين فصاعدا في اصله صريحا نحو تشاركا ومن ثم نقص مفعولا
عن فاعل وليدل على ان الفاعل اظهر ان اصله حاصل له وهو منتف
عنه نحو تجاهلت وتغافلت وبمعنى فعل نحو توانيت ومطاوع فاعل
نحو باعدته فتباعد وتفعّل لمطاوعة فعّل نحو كسّرته فتكسّر وللتكلف
نحو تشجع وتحلم وللاتخاذ نحو توسّد وللتجنب نحو تأثّم وتحرّج وللعمل
المتكرر في مهلة نحو تجرّعته ومنه تفهّم وبمعنى استفعل نحو تكبّر و
تعظّم وانفعل لازم مطاوع فعل نحو كسرته فانكسر وجاء مطاوعه
افعل اسفقته فانسفق وازعجته فانزعج قليلا ويختص بالعلاج والتاثير
ومن ثم قيل انعدم خطاء وافتعل للمطاوعة فعل غالبا نحو غممته
فاغتمّ وللاتخاذ نحو اشتوى وللتفاعل نحو اجتوروا واختصموا و
للتصرف نحو اكتسب واستفعل للسؤال غالبا اما صريحا نحو استكتبته

اوتقديرًا نحو استخرجته وللتحول نحو استحجر الطين وان البغاث بارضنا
تستنسر وبمعنى فعل نحو قرّ واستقرّ وللرباعي المجرّد بناء واحد نحو
دحرجته ودربخ وللمزيد فيه ثلثة تدحرج واحرنجم واقشعرّ وهي
لازمة المضارع بزيادة حرف المضارعة على الماضي فان كان مجرّدًا
على فعل كسرت عينه او ضمّت او فتحت ان كانت العين او اللام حرف
حلق غير الف وشذ ابي يابي وبقي يبقى لغة عامرية وركن يركن من التداخل
ولزموا الضمّ في الاجوف بالواو والمنقوص بها والكسر فيهما بالياء
ومن قال طوّحت واطوح وتوّهت واتوه وطاح يطيح وتاه يتيه
عنده شاذ او من التداخل ولم يضمّوا في المثال ووجد يجد في الضمّ
ضعيف ولزموا الضمّ في المضاعف المتعدّي نحو يشدّه ويعدّه وان كان على
فعل فتحت عينه او كسرت ان كان مثالًا وطيّ تقول في باب بقي يبقى و
اما فضِل يفضُل ونعِم ينعُم فمن التداخل وان كان على فعل ضمّت وان
كان غير ذلك كسر ما قبل الآخر ما لم يكن اوّل ماضيه تاء زائدة نحو تعلّم
وتجاهل فلا يغيّر او لم تكن اللام مكرّرة نحو احمارّ يحمارّ فتدغم ومن ثم

كان

كان اصل مضارع افعل يؤفعل الا انه رفض لما يلزم من توالي الهمزتين في
المتكلم فخفف الجميع وقوله فانه اهل لان يؤكرما شاذ الامر واسم الفاعل
واسم المفعول وافعل التفضيل تقدّمت الصفة المشبّهة من نحو فرح
على فرح غالبًا وجاء معه في بعضها الضمّ نحو ندس وحذر وعجل وجاء
على سليم وشكس وحرّ وصفر وغيور ومن الالوان والعيوب والحلى
على افعل ومن نحو كرم على كريم غالبًا وقد جاءت على خشن وحسن
وصعب وصلب وجبان وشجاع ووقور وجنب وهي من فعل قليلة
وجاءت نحو حريص واشيب وضيّق ويجيء من الجميع معنى الجوع والعطش و
ضدّهما على فعلان نحو جوعان وشبعان وعطشان وريّان المصدر
ابنيته في الثلاثي المجرّد كثيرة نحو قتل وفسق وشغل ورحمة ونشدة
وكدرة ودعوى وذكرى وبشرى وليّان وحرمان وغفران ونزوان
وطلب وخنق وصغر وهدى وغلبة وسرقة وذهاب وصراف وسؤال
وزهادة ودراية ودخول وقبول ووجيف وصهوبة ومدخل ومرجع
ومسعاة ومحمدة وبغاية وكراهية الا ان الغالب في فعل اللازم

نحو ركع على ركوع وفي المتعدي نحو ضرب على ضرب وفي الصنايع ونحوها
نحو كتب على كتابة وفي الاضطراب نحو خفق على خفقان وفي الاصوات
نحو صرخ على صراخ وقال الفرا اذا جاءك فعل مما لم يسمع مصدره
فاجعله فعلا للحجاز وفعولا للنجد ونحو قري وهدى مختص بالمنقوص
ونحو طلب مختص بيفعل الا جلب الجرح والغلب وفعل اللازم نحو فرح
على فرح والمتعدي نحو جهل على جهل وفي الالوان والعيوب نحو سمر
وادم على سمرة وادمة وفعل نحو كرم على كرامة غالبا وعظم وكرم
كثيرا والمزيد فيه واكن باعي قياسي فنحو اكرم على اكرام ونحو كرم على تكريم
وتكرمة وجاء كذاب وكذاب والتزموا الحذف والتعويض في نحو
اجازة واستجارة وتعزية ونحو ضارب على مضاربة وضراب ومراء
شاذ وجاء قيتال ونحو تكرم على تكرم وجاء علاق والباقي واضح ونحو
الترداد والتجوال والحثيثى والرميا للتكثير ويجي المصدر من الثلاثي
المجرد ايضا على مفعل قياسا كمقتل ومضرب واما مكرم ومعون
ولا غيرهما فنادران حتى جعلهما الفرا جمعا لمكرمة ومعونة ومن غيره

على زنة المفعول كمخرج ومستخرج وكذلك الباقي واما ما جاء على مفعول
كالميسور والمعسور والمجلود والمفتون فقليل وفاعلة كالعافية و
العاقبة والباقية والكاذبة اقل ونحو دحرج على دحرجة ودحراج
ونحو زلزل على زلزلة وزلزال بالفتح والكسر والمرة من الثلاثي المجرد
مما لا تاء فيه على فعلة نحو ضربة وقتلة والنوع بكسر الفاء نحو ضربة
وقتلة وما عداه على المصدر المستعمل فان لم تكن تاء زدتها واتيته
اتيانة ولقيته لقاءة شاذ اسماء الزمان والمكان مما مضارعه
مفتوح العين ومضمومها ومن المنقوص على مفعل نحو مشرب ومقتل
ومرمى ومن مكسورها والمثال على مفعل نحو مضرب وموعد وجاء المنسك
والمجزر والمنبت والمطلع والمشرق والمغرب والمفرق والمسقط والمسكن
والمرفق والمسجد والمنخر واما منخر فرع كمنتن ولا غيرها ونحو المظنة
والمقبرة فتحا وضما ليس بقياس وما عداه على لفظ المفعول الا له على
مفعل ومفعال ومفعلة كمحلب ومفتاح ومكسحة ونحو المسعط و
المنخل والمدق والمكحلة والمحرضة ليس بقياس المصغر المزيد فيه

يدل على تقليل فالمتمكن يضم اوله ويفتح ثانيه وبعدهما ياء ساكنة و
يكسر ما بعدها في الاربعة الا في تاء التانيث والفيه والالف والنون
المشبهتين بهما والف افعال جمعا ولا يزاد على اربعة فلذلك لم يجئ في
غيرها الا افيعل وفعيعل وفعيعيل واذا صغر الخماسي على ضعفه فالاولى
حذف الخامس وقيل ما اشبه الزايد وسمع الاخفش سفيرجل ويرد نحو باب
وناب وميزان وموقظ الى اصله لذهاب المقتضي بخلاف قايم وتراث
وادد فان كانت مدة ثانية فالواو نحو ضويرب في ضارب وضويريب
وانما قالوا عييد فرقا بينه وبين عواد
في ضيراب وان كان الاسم على حرفين يرد محذوفه فتقول في عدة وكل
اسما وعيدة واكيل وفي سه ومذ ستيهة ومنيذ وفي دم وحر
دمي وحريح وكذلك باب ابن واسم واخت وهنت وبنت بخلاف
ميت وهار وناس واذا ولي ياء التصغير واو او الف منقلبة او زايدة
قلبت ياء وكذلك الهمزة المنقلبة بعدها نحو عرية وعصية و
رسيلة وتصحيحها في باب اسيد وجديل قليل فان اتفق اجتماع ثلث
ياءات حذفت الاخيرة نسيا على الافصح كقولك في عطاء واداوة وغاوية

ومعوية

ومعوية عطي وادية وغوية ومعية وقياس احوى احي غير منصرف
وعيسى يصرفه وقال ابو عمرو احي واحيو على قياس اسيود وتزاد
المؤنث الثلاثي بغير تاء تاء كعيينة واذينة وعريب وعريس شاذ
بخلاف الرباعي كعقيرب وقديديمة ووريئة شاذ ويحذف الف
التانيث المقصورة غير الرابعة كجحيجب وحويلي في جحجبى وحولايا
وتثبت الممدودة مطلقا ثبوت الثاني في بعلبك والمدة الواقعة بعد
كسرة التصغير تنقلب ياء ان لم تكن اياها نحو مفيتيح وكريديس وذو
الزيادتين غيرها من الثلاثي يحذف اقلهما فائدة كمطيلق ومغيلم ومضيرب
ومقيديم في منطلق ومغتلم ومضارب ومقدم فان تساويا فمخير
كقليسنة وقليسية وحبينط وحبيط وذو الثلاث غيرها تبقى
الفضلى كمقيعس في مقعنسس وتحذف زيادات الرباعي كلها مطلقا
غير المدة كقشيعر في مقشعر وحريجم في احرنجام ويجوز التعويض
عن حذف الزايد بمدة بعد الكسرة فيما ليست فيه كمغيليم في مغتلم ويرد
جمع الكثرة لا اسم الجمع الى جمع قلته فيصغر نحو غلية في غلمان اولى

واحد فيصغر ثم يجمع جمع السلامة نحو غليمون ودويرات فما جاء على غير
ما ذكر كأنيسيان وعشيشية وأغيلمة وأصيبية شاذ وقولهم
أصيغر منك ودوين هذا وفويق هذا للتقليل لما بينهما ونحو ما
أحيسنه شاذ والمراد المتعجب منه ونحو جميل وكعيت لطائرين وكميت
للفرس موضوع على التصغير وتصغير الترخيم فيه بحذف كل الزوائد ثم
يصغر كحميد في أحمد وخولف في الإشارة والموصول فألحقت قبل آخرها
ياء وزيد آخرها ألف فقيل ذيا وتيا واللذيا واللتيا واللتيان واللذيان
واللذيون واللتيات ورفضوا تصغير الضمائر ونحو أين ومتى ومن وما
وحيث ومنذ ومع وغير وحسبك والاسم عاملا عمل الفعل فمن ثم جاز
ضويرب وامتنع ضويرب زيدا **المنسوب** الملحق آخره ياء مشددة لتدل
على نسبته إلى المجرد عنها وقياسه حذف تاء التأنيث مطلقا وزيادة
التثنية والجمع إلا علما قد أعرب بالحركات فلذلك جاء قنسري وقنسريني
ويفتح الثاني من نحو نمر والدئل بخلاف تغلب على الأفصح ويحذف الياء
والواو من فعيلة وفعولة بشرط صحة العين ونفي التضعيف كحنفي و

شنئي

شنئي ومن فعيلة غير مضاعفة كجهني بخلاف شديدي وطويلي و
سليقي وسليمي في الأزد وعميري في الكلب شاذ وعبدي وجذمي
في بني عبيدة وجذيمة أشذ وخريبي شاذ وثقفي وقرشي وفقمي
في كنانة وملحي في خزاعة شاذ وتحذف الياء الزائد في المعتل اللام من
المذكر والمؤنث وتقلب الياء الأخيرة واوا كغنوي وقصوي وأموي
وجاء أميي بخلاف غنوي وأموي شاذ وأجري تحوي في تحية مجرى
غنوي فعدوي اتفاقا ونحو عدوة قال المبرد مثله وقال سيبويه
عدوي من نحو سيدي وميتي ومهيمي من مهيم وطائي شاذ فإن كان
نحو مهيم تصغير مهوم قيل مهيمي بالتعويض وتقلب الألف الأخيرة الثالثة
والرابعة المنقلبة واوا كعصوي ورحوي وملهوي ومرموي وتحذف
غيرها كحبلي وجمزي ومرامي وقبعثري وقد جاء في نحو حبلى حبلوي
وحبلاوي بخلاف نحو جمزي وتقلب الياء الأخيرة الثالثة المكسور ما قبلها
واوا ويفتح ما قبلها كعموي وشجوي وتحذف الرابعة على الأفصح كقاضي
ويحذف ما سواها كمشتري وباب محي جاء على محوي ومحيي كأموي و

امتي ونحو ظبية وقنية وبقية وغزوة ورشوة وعروة على القياس
عند سيبويه وزنوي وقروي شاذ عنده وقال يونس ظبوي وغزوي
واتفقا في باب ظبي وغزو وبدوي شاذ الصحيح انه عندهما وباب طي و
حي يرد الاولى الى اصلها ويفتح فيقول طووي وحيوي بخلاف دوي
وكوي وما اخره ياء مشددة او واو مشددة وما اخره ياء مشددة
بعد ثلثة ان كانت اصلية في نحو مرمي قيل مرموي ومرمي وان كانت
زائدة حذفت ككرسي ومخاتي اسم رجل وما اخره همزة بعد الف
ان كانت للتانيث قلبت واوا وصنعاوي وبهراني وصنعاني وجلولي
وحروري شاذ وان كانت اصلية ثبتت على الاكثر كقرائي والافالوجهان
ككساوي وعلباوي وباب سقاية سقائي بالهمزة وباب شقاوة شقاوي
بالواو وباب راي وراية رايي ورائي وراوي وما كان على حرفين ان
كان متحرك الاوسط اصلا والمحذوف اللام ولم يعوض همزة وصل
او كان المحذوف فاء وهو معتل اللام وجب رده كابوي واخوي وستهي
في ست وشوي في شية وقال الاخفش وشيي على الاصل وان كانت

لامه صحيحة والمحذوف غيرها لم يرد كعدي وزني وسمي في سه وجاء عدوي
وليس برد وما سواهما يجوز فيه الامران نحو غدي وغدوي وابني وبنوي
وحري وحرحي وابو الحسن يسكن ما اصله السكون فيقول غدوي
وحرحي واخت وبنت كاخ وابن عند سيبويه وعليه كلوي و
قال يونس اختي وبنتي وعليه كلتي وكلتوي وكلتاوي كحبلي و
المركب ينسب الى صدره كبعلي وتابطي وخمسي في خمسة عشر علما
ولا ينسب اليه عددا والمضاف ان كان الثاني مقصودا اصلا كابن
الزبير وابي عمرو قيل زبيري وعمري وان كان كعبد مناف وامرئ
القيس قيل عبدي وامرئي والجمع يرد الى الواحد فيقال في كتب
صحفي ومساجد وفرايض كتابي وصحفي ومسجدي وفرضي ولقاسمنا حد
علما فمساجدي كانصاري وكلابي وما جاء على غيرها ذكر فشاذ و
كثر مجيء فعال في الحرف كبتات وعواج وثواب وجمال وجاء فاعل بمعنى
ذي كذا كتامر ولابن ودارع ونابل ومنه عيشة راضية وطاعم وكاسي
الجمع الثلاثي الغالب في نحو فلس على افلس وفلوس وباب ثوب على

٢٧٠

انواب وجاء نَادٌ في غير باب سيل وسِيلانٌ وبطنانٍ وغِرَدَة وسُقُفٌ و
انجدة شاذ ونحو حِمِل على احمال وحُمُول وجاء على قِداج واَرْجالٍ و
على صِنْوانٍ وذُؤْبانٍ وقِردَةٍ ونحو قُرْءٍ على اَقراءٍ وقُرُوءٍ وجاء على
قِرَطةٍ وخفافٍ وفُلْك وباب عود على عيدان ونحو جمل على اجمال
وجِمال وباب تاج على تيجانٍ وجاء على ذكورٍ وازمنٍ وخِرْبانٍ وحُملان
وجيرةٍ وحِجْلى ونحو فَخِذٍ على افخاذٍ فيهما وجاء على نُمُورٍ ونُمْرٍ ونحو عجز
على اعجازٍ وجاء سِباع وليس رَجْلة بتكسير ونحو عِنَب على اعنابٍ وجاء
اَضْلع وضلوع ونحو اِبِلٍ على آبالٍ فيهما ونحو صُرَدٍ على صِرْدانٍ وجاء
ارْطاب ورِباع ونحو عُنُقٍ على اعناقٍ فيهما واستغنوا من اَفْعُلٍ في المعتل
العين بِاَقْوُسٍ واَثْوُبٍ واَعْيُنٍ واَنْيُبٍ شاذ واستغنوا من فعال في اليا
دون الواو وكفعول في الواو دون الياء وفُوُوج وسُوُوقٍ شاذ المؤنث
نحو قَصْعَةٍ على قِصاعٍ وبُدُورٍ وبِدَرٍ ونحو لِقْحَةٍ على لِقَحٍ غالبا وجاء
على لِقاحٍ وانعم ونحو بُرْقَةٍ على بُرَقٍ غالبا وجاء حُجُوزٍ وبِرامٍ ونحو رِقة
على رِقابٍ وجاء على اَيْنُقٍ وتِيَرٍ وبُدْنٍ ونحو مَعِدَةٍ على مِعَدٍ ونحو نُخَمة

على

على نُخَمٍ واذا صحّ باب تَمْرَةٍ قيل تَمَرات بالفتح والاسكان ضرورة والمعتل
العين ساكن وهذيل تسوّي وباب كِسْرة على كِسِرات بالفتح والكسر و
المعتل العين كديمةٍ والمعتل اللام بالواو كرِشْوةٍ يسكن ويفتح ونحو حجرة
على حُجُرات بالضم والفتح والمعتل العين واللام باليا يسكن ويفتح وقد
يسكن في تميم في حجرات وكسرات والمضاعف ساكن في الجميع واما الصفات
فبالاسكان وقالوا لِجَبات ورَبَعات لانّه اسمية اصلية وحكم نحو
ارض واهل وعرس وعير كذلك وباب سنة وجاء فيه سِنُون وقِلُون و
ثبون وقلون وسنوات وعضوات وثبات وهنات وجاء آمٍ كآكم
الصفة نحو صَعْبٍ على صِعابٍ وباب شيخ على اشياخ وجاء ضِيفان و
وُغْدان وكُهُول ورِطَلَةٌ وشِيَخَةٌ ووُرْدٌ وسُحْلٌ وسُمَحاء ونحو جِلْفٍ على
اجلاف كثيرا واجلف نادرا ونحو حُرٍّ على اَحْرارٍ ونحو بَطَلٍ على اَبْطالٍ وحِسانٍ
واخوانٍ وذكرانٍ ونُصُفٍ ونحو نَكِدٍ على انكادٍ ووَجِعٍ ووجاع وخشن وجاء
وجاعى وحباطى وحذارى ونحو يَقُظٍ على ايقاظٍ وبابه التصحيح ونحو
جُنُبٍ على اجنابٍ ويجمع الجميع جمع السلامة للعقلاء الذكور واما

مؤنثه فبالألف والتاء نحو عبلات وحذرات ويقظات الا نحو عبلة
وكبشة فانه جاء على عبال وكباش وقالوا علج في جمع علجة ومما زيادته
مدة ثالثة الاسم نحو زمان على ازمنة غالبا وجاء قذل وغزلان
وعنوق ونحو حمار على احمرة وحمر غالبا وجاء صيران وشمائل
ونحو غراب على اغربة وجاء قرد وغربان ونقاق وغلمة قليل وذب
نادر وجاء في مؤنث الثلاثة اعنق واذرع واعقب غالبا وامكن
شاذ ونحو رغيف على ارغفة ورغف ورغفان غالبا وجاء انضباء
وفصال وافائل وظلمان قليل وربما جاء مضاعفه على سرر ونحو
عمود على اعمدة وعمد وجاء قعدان وافلاء وذنائب الصفة نحو
جبان على جبناء وصنع وجياد ونحو كناز على كنز وهجان ونحو شجاع
على شجعاء وشجعان وشجعان ونحو كريم على كرماء وكرام ونذر و
ثنيان وخصيان واشراف واصدقاء واشحة وظروف ونحو صبور
على صبر غالبا وعلى ودداء واعداء وفعيل بمعنى مفعول بابه فعلى
كجرحى واسرى وقتلى وجاء اسارى وشذ قتلاء واسراء ولا يجمع

جمع

جمع التصحيح لا يقال جريحون ولا جريحات ليتميز عن فعيل الاصل ونحو مرضى محمول
على جرحى واذا حملوا عليه نحو هلكى وموتى وجربى فهذا اجدر كما حملوا ايامى
ويتامى على وجاعى وحباطى المؤنث نحو صبيحة على صباح وصبايح وجاء
خلفاء وجعله جمع خليف اولى ونحو عجوز على عجائز فاعل الاسم نحو كاهل على
كواهل وجاء جران وجنان المؤنث نحو كاثبة على كواثب وقد نزلوا
فاعلاء منزلته فقالوا نواصع ونوافق ودوام وسواب الصفة نحو
جاهل على جهل وجهال غالبا وفسقة كثيرا وعلى قضاة في المعتل اللام
وعلى بزل وشعراء وصحبان وتجار وقعود واما فوارس فشاذ المؤنث
نحو نائمة على نوائم ونوم وكذلك نحو حوائض وحيض المؤنث بالالف
رابعة نحو انثى على اناث ونحو صحراء على صحارى والصفة نحو عطشى
على عطاش ونحو حرمى على حرامى ونحو بطحاء على بطاح ونحو عشراء
على عشار وفعلى افعل نحو الصغرى على الصغر وبالف الخامسة نحو
حبارى على حباريات فعل الاسم كيف تصرف لجدل واصبع واحوص
على الجادل واصابع والحاوص وقولهم حوص للمح الوصفية والصفة

نحو أحمر على حُمران وحُمر ولا يقال أحمرون لتميزه عن أفعل التفضيل
ولا حُمراوات لأنه فرعه وجاء الخضراوات لغلبته اسماً ونحو الأفضل
على الأفاضل والأفضلين ونحو شيطان وسلطان وسرحان على
شياطين وسلاطين وسراحين وجاء سراح الصفة نحو غضبان
على غضاب وسكارى وقد ضمت أربعة نحو كسالى وسكارى وعجالى
وغيارى وفيعل نحو ميت على أموات وجياد وأبيناء ونحو شرابون
وحسانون وفسيقون ومضروبون ومكرمون استغني فيها
بالتصحيح وجاء عواوير وملاعين ومياميين ومشائيم ومياسير و
مفاطر ومناكير ومطافل ومشادن والرباعي نحو جعفر وغيره على
جعافر قياساً ونحو قرطاس على قراطيس وما كان على زنته ملحقاً أو غير
ملحق بمدة أو بغير مدة يجري مجراه نحو كوكب وجدول وعثير وتنضب
ومدعس وقرواح وقرطاط ومصباح ونحو جواربة وأشاعثة في
الأعجمي والمنسوب وتكسير الخماسي مستكره كتصغيره بحذف خامسه
ونحو تمر وحنظل وبطيخ مما يميز واحده بالتاء ليس بجمع على الأصح

وهو غالب في غير المصنوع ونحو سفين ولبن وقلنس ليس بقياس وكمأ
وكمء وجبأة وجبء عكس تمرة وتمر ونحو ركب وحلق وجامل وسراة
وفرهة وغزى وتوأم ليس بجمع على الأصح وأراهط وأباطيل وأحاديث
وأعاريض وأقاطيع وأهال وليال وحمير وأمكن على غير الواحد منها
وقد يجمع الجمع نحو أكالب وأناعيم وجمائل وجمالات وكلابات و
بيوتات وحمرات وجزرات التقاء الساكنين يغتفر في الوقف
مطلقاً وفي المدغم قبله لين في كلمة نحو خويصة والضالين وتمود
الثوب وفي نحو ميم وقاف وعين مما بني لعدم التركيب وقفاً ووصلاً وفي
نحو آلحسن عندك وآيمن الله يمينك للالتباس وفي نحو لاها الله
وإي الله جائز وحلقتا البطان شاذ فإن كان غير ذلك وأولهما
مدة حذفت نحو خف وقل وبع وتخشين واغزوا وارمي واغزن
وارمن ويخشى القوم ويغزو الجيش ويرمي الغرض والحركة في نحو خف الله
واخشوا الله واخشون واخشين غير معتد بها بخلاف نحو خافا
وخافن فإن لم يكن أولهما مدة حرك نحو اذهب اذهب ولم أبله والله

واخشوا الله وخشى الله ومن ثم قيل اخشون واخشين لانه كالمنفصل الا في
نحو انطلق ولم يلده وفي رد ولم يرد في تميم مما فر من تحريكه للتخفيف فحرك
الثاني وقراءة حفص ويتقه ليست منه على الاصح والاصل الكسر فان خولف
فلعارض كوجوب الضم في ميم الجمع ومذ وكاختيار الفتح في نحو الم الله و
كجواز الضم اذا كان بعد الثاني منهما ضمة اصلية في كلمته نحو وقالت
اخرج وقالت اغزي بخلاف ان امرؤ وقالت ارموا وان الحكم ولخيار
في نحو اخشوا القوم عكس لو استطعنا وجواز الضم والفتح في نحو
رد ولم يرد بخلاف نحو رد القوم على الاكثر وكوجوب الفتح في نحو ردها
والضم نحو رده على الافصح والكسر لغية وغلط ثعلب في جواز الفتح
والفتح في نون من مع اللام نحو من الرجل والكسر ضعيف عكس من ابنك
وعن على الاصل وعن الرجل بالضم ضعيف وجاء في المغتفر النقر وفي من
النقر واضربه ودابة وشابة بخلاف يا عمرو تمي **الابتداء** لا يبتدأ
الا بمتحرك كما لا يتوقف الا على ساكن فان كان الاول ساكنا وذلك في
عشرة اسماء محفوظة وهي ابن وابنة وابنم واسم واست واثنان

واثنتان

واثنتان وامرؤ وامرأة وايمن الله وفي كل مصدر بعد الف فعله الماضي
اربعة فصاعدا كالاقتدار والاستخراج وفي افعال تلك المصادر من
ماض وامر وفي صيغة امر الثلاثي وفي لام التعريف وفيمه الحق في الابتداء
خاصة همزة وصل مكسورة الا فيما بعد ساكنه ضمة اصلية فانها
تضم نحو اقتل اغزي بخلاف ارموا والا في لام التعريف وايمن الله
فانها تفتح واثباتها وصلا لحن وشذ في الضرورة والتزموا جعلها
الفا لا بين بين على الافصح في نحو الحسن عندك وايمن الله يمينك
للبس واما سكون هاء وهو وهي وفهو وفهي ولهو ولهي فعارض
فصيح وكذلك لام الامر وليوفوا وشبه به اهو اهي وثم ليقضوا و نحو
ان يمل هو قليل **الوقف** قطع الكلمة عما بعدها وفيه وجوه مختلفة
في الحسن والمحل فالاسكان المجرد في المتحرك والروم في المتحرك وهو ان
تأتي بالحركة خفية وهو في المفتوح قليل والاشمام في المضموم وهو
ان تضم الشفتين بعد الاسكان والاكثر على ان لا روم ولا اشمام في
هاء التأنيث وميم الجمع وحركة العارضية وابدال الالف في المنصو

المنون ونحو اذا ونحو اضربن بخلاف المرفوع والمجرور في الواو والياء على
الافصح ويوقف على الالف في باب عصا ورحى باتفاق وقلبها وقلب
كل الف همزة ضعيف وكذلك قلب الف نحو حبلى همزة او واوا او ياء
وابدال تاء التانيث الاسمية هاء في نحو رحمة على الاكثر وتشبيه
تاء هيهات به قليل وفي الضاربات ضعيف وعرقات ان فتحت تاء في
النصب فبالهاء والا فبالتاء ولما ثلثه اربعه فيمن حرك فلانه نقل
حركة همزة القطع لما وصل بخلاف الم الله فانه لما وصل التقى ساكنا
وزيادة الالف في انا ومن ثم وقف على لكنا هو الله ربي بالالف وانه
ومه قليل والحاق هاء السكت لازم في نحو ره وقه ومجيء مه ومثل مه
في مجيء م جئت ومثل م انت وجائز في نحو لم يخشه ولم يرمه ولم يغزه
وغلاميه وغلامه وحتامه والامه مما حركته غير اعرابية ولا
مشبهة بها كالماضي وباب يا زيد ويا رجل وفي نحو هاهناه وهؤلاء و
حذف الياء في القاضي وغلامي حركت او سكنت واثباتها اكثر عكس قاض
واثباتها في نحو يا مري اتفاق واثبات الواو والياء وحذفهما في الفواصل

والقوا

والقوافي فصيح وحذفهما فيهما في نحو لم يغزوا ولم ترمي وصنعوا قليل وحذف
الواو في نحو ضربه وضربهم فيمن الحق والياء في نحو بته وهذه وابدال
الهمزة حرفا من حركاتها عند قوم نحو هذا الكلو والخبو والبطو و
الردو ورايت الكلا والخبا والبطا والردا ومررت بالكلي والخبي والبطي
الردي ومنهم من يقول هذا الردي ومن البطو فيتبع والتضعيف في
المتحرك الصحيح غير الهمزة المتحرك ما قبله نحو جعفر وهو قليل ونحو
القصبا شاذ ضرورة ونقل الحركة فيما قبله ساكن صحيح الا الفتح الا
في الهمزة وهو ايضا قليل نحو هذا بكر وخبؤ ومررت ببكر وخبئ و
رايت الخبا ولا يقال رايت البكر ولا هذا حبر ولا من قفل ويقال الردؤ
ومن البطئ ومنهم من يفر فيتبع المقصور ما اخره مفردة كالعصا والرحى
والممدود ما كان بعدها فيه همزة كالكساء والرداء والقياس من
المقصور ان يكون ما قبل آخر نظيره من الصحيح فتحة ومن الممدود ان يكون
ما قبلها الفا فالمعتل اللام من اسماء المفاعيل من غير الثلاثي المجرد مقصور
كمعطى ومشترى لان نظايرها مكرم ومشترك واسماء الزمان والمكان

٢٧٥

والمصدر مما قياسه مفعَل ومفعُل كمَغزى وملهى لأن نظائرها مقتل ومخرج
والمصادر من فعِل فهو افعل وفعلان او فعل كالعشا والصدى والطوى
لأن نظائرها الحول والعطش والفرق والغراء شاذ والأصمعي يقصره
وجمع فعلة وفعلة كعرى وجرى لأن نظائرها قرب وقرب ونحو
الإعطاء والرماء والاشتراء والاحبنطاء ممدود لأن نظائرها
الإكرام والطلاب والافتتاح والاحرنجام واسماء الاصوات المضموم
اولها كالعواء والثغاء لأن نظائرها النباح والصراخ ومفردها
فعلة نحو كساء وقباء لأن نظائرها حمار وقذال واندية شاذ والسماع
كالعصا والرحا والخفاء والاباء مما ليس له نظير يحمل عليه **ذو الزيادة**
حروفها اليوم تنساه اوسألتمونيها او السمان هويت اي التي لا يكون
الزيادة لغير الإلحاق والتضعيف الا منها ومعنى الإلحاق انها انما
زيدت لغرض جعل مثال على مثال ازيد منه ليعامل معاملته فنحو قردد
ملحق ونحو مقتل غير ملحق لما ثبت من قياسها لغيره ونحو افعل وفعّل وفاعل
كذلك لذلك ومجيء مصادرها مخالفة ولا يقع الالف للإلحاق في الاسم

حشواً

حشواً لما يلزم من تحريكها ويعرف الزائد بالاشتقاق وعدم النظير وغلبة
الزيادة فيه والترجيح عند التعارض والاشتقاق المحقق مقدم فلذلك
حكم بثلاثية عنسل وشامل وشمأل ونئدل ورعشن وفرسن وبلغن و
حطائط ودلامص وقمارص وهرماس وزرقم وقنعاس وفرناس وترنموت
وكان ألندد افنعلا ومعدّ فعلا لمجيء تمعدد ولم يعتد بتمسكن وتمدرع
وتمندل لوضوح شذوذه ومراجل فعالل لمجيء ثوب ممرجل وضهيأ فعلا
لمجيء ضهياء وفينان فيعال لمجيء فنن وجرائض فعائل لمجيء جرواض
ومعزى فعلى لقولهم معز وسنبتة فعلتة لقولهم سنبة وبلهنية
فعلنية من قولهم عيش ابله والعرضنة فعلنة لانه من الاعتراض والو
افعل لمجيء الاولى والاول والصحيح انه من وول لا من وءل وانقحل انفعل
من قحل اي يبس وافعوان افعلان لمجيء افعى واضحيان افعلان من الضحى
وخنفقيق فنعليل من خفق وعفرنى فعلنى من العفر فان رجع الى
اشتقاقين واضحين كارطى وأولق حيث قيل بعير آرط وراط وأديم
مأروط ومرطي ومألوق ومولوق جاز الامران وكحسان وحمار قبان

حيث صرف ومنع والاكليل قيل مفعل من الوكة وابن كيسان فعال من الملك
وابو عبيدة مفعل من لاك اذا ارسل وموسى مفعل من اوسيت اي حلقت
والكوفيون فعلى من ماس وانسان فعلان من الانس وقيل افعان
من نسي لمجي انيسيان وتربوت فعلوت من التراب عند سيبويه لانه
الذلول وقال سبروت فعلول وقيل من السبر وقال في تبالة فعالة وقيل
من التبل للصغار لانه القصير وسرية قيل من السر وقيل من السراة
ومؤنة قيل من مان يمون وقيل من الاون لانها ثقل وقال الفراء
من الاين واما منجنيق فان اعتد بجنقونا فمجانيق فنعليل والا فان
اعتد فمنفعيل والا فان اعتد بمجانيق ففنعليل والا فان اعتد بسلسبيل
على الاكثر ففعلليل والا ففعلليل ومجانيق يحتمل الثلثة ومنجنون مثله
لمجي منجنين لا في منفعيل ولولا منجنين لكان فعللولا كعضرفوط و
خندريس كمنجنين فان فقد الاشتقاق فبخروجها عن الاصول كتاء تتفل
وترتب وكنون كنتال وكنهبل بخلاف كنهور ونون خنفساء وقنفخر
او بخروج زنة اخرى لها كتاء تتفل وترتب لا تتفل وترتب ونون قنفخر

مع قنفخر وخنفساء وهمزة النجج مع النجوج فان خرجتا معا فزايدتا ايضا
كنون نرجس وحنطاء ونون جندب اذ لم يثبت جخدب الا ان تشذ الزيادة
كميم مرزنجوش دون نونها اذ لم تزد الميم اولا خامسة ونون برناساء واما
كنابيل فمثل خزعبيل فان لم تخرج فبالغلبة كالتضعيف في موضع او
موضعين مع ثلثة اصول للالحاق وغيره كقردد ومرمريس وعصبصب
وهمرش وعند الاخفش اصله هنمرش كجحمرش لعدم فعلل فان لم
يظهروا والزوايد في نحو كرم الثاني قال الخليل الاول وجوز سيبويه الامرين
ولا تضاعف الفاء وحدها ونحو زلزل وصيصية وقوقيت وصوصيت رباعي
وليس بتكرير للفاء ولا للعين للفصل ولا بذي الزيادة لاحد حرفي اللين لرفع
التحكم وكذلك سلسبيل خماسي على الاكثر وقال الكوفيون زلزل من زل وصرصر
من صر ودمدم من دم لاتفاق المعنى وكالهمزة اولا مع ثلثة اصول فقط
فافكل افعل والمخالف مخطئ واصطبل فعلل كقرطعب والميم كذلك ومطردة
في الجاري على الفعل والياء زيدت مع ثلثة فصاعدا الا في اول الرباعي الا
فيما يجري على الفعل ولذلك كان يستعور كعضرفوط وسلحفية فعلية و

والواو والالف يزيدان مع ثلثة فصاعدا الا في الاول ولذلك كان ورنتل

كجحنفل والنون كثرت بعد الالف آخرا او ثلثة ساكنة نحو شرنبث و

عرند واطردت في المضارع والمطاوع والتاء في تفعيل ونحوه وفي نحو

رغبوت والسين اطردت في استفعل وشذت في اسطاع قال سيبويه

هو اطاع فمضارعه يسطيع بالضم وقال الفراء الشاذ فتح الهمزة واصله

استطاع وحذف التاء فمضارعه بالفتح وعد سين الكسكسة

غلط لاستلزامه شين الكشكشة واما اللام فقليلة كزيدل وعبدل

حتى قال بعضهم في فيشلة فيعلة مع فيشة وفي هيقلة مع هيق وفي

طيسلة مع طيس للتكثير وفي فحجل كجعفر مع افحج واما الهاء فكان

المبرد لا يعدها ولا يلزمه قولهم اخشه فانه حرف لمعنى كالتنوين و

باء الجر ولامه وانما يلزمه نحو امهات ونحو امهة خندف واليا

ابي وام فعل بدليل الامومة واجيب بجواز اصالتها بدليل تامهت

فتكون امهة فعلة كابهة ثم حذفت الهاء او هما اصلان كدمث

ودمثر وثرة وثرثار ولؤلؤ ولآل فيلزمه نحو اهراق واهراق ابو الحسين

ابجو

هجرع قال للطويل من الجرع للمكان السهل وهبلع للاكول من البلع وخولف و

قال الخليل الهركولة للضخمة هفعولة لانها تركل في مشيها وخولف فان

تعدد الغالب مع ثلثة اصول حكم بالزيادة فيها او فيهما كحبنطى فان تعين

احدهما رجح بخروجها كميم مريم ومدين وهمزة ايدع وياء تيحان وتاء

عزويت وطاء قطوطى ولام ادلولا دون الفيهما لعدم فعولى وافعولى وواو

حولايا دون يائها واول يهير والتضعيف دون الثانية وهمزة ارونان

دون واوه وان لم يات الا ابنجان فان خرجتا رجح باكثرهما كالتضعيف

في تيفان والواو في كوالل ونون حنطاء وواوها فان لم يخرج فيهما

رجح بالاظهار الشاذ وقيل بشبهة الاشتقاق ومن ثم اختلف في

يأجج ومأجج ونحو محبب يقوي التضعيف واجيب بوضوح اشتقاق وان

ثبتت فيهما فبالاظهار اتفاق كدال مهدد فان لم يكن اظهار فبشبهة

الاشتقاق كميم موظب ومعلى وفي تقديم اغلبهما عليها نظر ولذلك

قيل رمان فعال لغلبتها في نحوها فان ثبتت فيهما رجح باغلب الوزنين

وقيل باقيسهما ومن ثم اختلف في مورق دون حومان فان ندرا احتملهما

كارجوان فان فقدت شبهة الاشتقاق فيهما فالاغلب كهمزة افعى واوتكان
وميم امّعة فان ندرا احتملهما كاسطوانة ان ثبت افعوالة والا فافعلوانة
لا افعلانة لمجي اساطين الامالة ان تنحى بالفتحة نحو الكسرة وبسببها قصد
مناسبة لكسرة او ياء او لكون الالف منقلبة عن مكسور او ياء او صائرة
ياء مفتوحة او للفواصل او لامالة قبلها على وجه فالكسرة قبل الالف
نحو عماد وشملال ونحو درهمان سوّغه خفاء الهاء مع شذوذه وبعدها
في نحو عالِم ونحو من كلامٍ قليل لعروضها بخلاف من دار للراء وليس مقدرها
الاصلية كملفوظها على الاصح كجادّ وجوادّ بخلاف سكون الوقف ولا تؤثر
الكسرة في المنقلبة عن واو نحو من بابه وماله والكبا شاذ كما شذ العشا والمكا
وباب ومال والحجاج والناس لغير سبب واما الربا فلاجل الراء والياء
انما تؤثر قبلها في نحو سيال وشيبان والمنقلبة عن مكسور نحو خاف و
عن ياء نحو ناب والرحى وسال ورمى والصائرة ياء مفتوحة نحو دعا وحبلى و
العلى بخلاف جال وحال والفواصل نحو والضحى والامالة قبل نحو رايت عمادا وقد
قال الف التنوين نحو رايت زيدا والاستعلاء في غير باب خاف وطاب وصغى

مانع

مانع قبلها يليها في كلمتها وبحرفين على راي وبعدها يليها في كلمتها وبحرف
وبحرفين على الاكثر والراء غير المكسورة واذا وليت الالف قبلها او بعدها
منعت منع المستعلية وتغلب المكسورة بعدها المستعلية وغير المكسورة
فيمال طارد وغارم ومن قرارك واذا تباعدت فكالعدم في المنع و
الغلب على الاكثر فيمال هذا كافر ويفتح بقادر وبعضهم يعكس وقيل
هو الاكثر وقد يمال ما قبل هاء التانيث في الوقف ويحسن في نحو رحمة ويقبح
في الراء نحو كدرة ويتوسط في الاستعلاء نحو حقة والحروف لا تمال
فان سمي بها فكالاسماء واميل بلى ويا ولا في اما لا لتضمنها الجملة وغير
المتمكن كالحرف وذا وانى ومتى كبلى واميل عسى لمجي عسيت وقد تمال
الفتحة منفردة نحو من الضرر والكبر ومن المحاذر تخفيف الهمزة يجمعه
الابدال والحذف وبين بين اي بينها وبين حرف حركتها وقيل او حرف
حركة ما قبلها وشرطه ان لا تكون مبتدأ بها وهي ساكنة ومتحركة فالساكنة
تبدل بحرف حركة ما قبلها كراس وبئر وسوت والى الهداتنا والذي اؤتمن
ويقولوذن لي والمتحركة اذا كان قبلها ساكن وهو واو او ياء زائدتان

لغير الإلحاق قلبت اليه وادغم فيها كخطيّة ومقروّة وافيّس وقولهم التزم في نبيّ وبريّة
غير صحيح ولكنه كثر وان كان الفاً فبين بين المشهور وان كان حرفاً صحيحاً او معتلاً
غير ذلك نقلت حركتها اليه وحذفت نحو مَسَلة والخَبِ وشي وسو وجيل وحوبة
وابو يوب وذومرهم واتبعي مرة وقاضوبيك وجاء باب شيّ وسوّ مدغماً ايضاً
والتزم ذلك في باب يرى واري يري لكثرة بخلاف ينأى وانأى ينائي وكثر في سل
للهمزتين واذا وقف على المتطرفة وقف بمقتضى الوقف بعد التخفيف فيجيء في
هذا الخب وبري ومقروّ السكون والروم والاشمام وكذلك شيّ وسوّ
نقلت او ادغمت الا ان ما قبلها الفاً اذا وقف بالسكون وجب قلبها الفاً
اذ لا نقل وتعذر التسهيل فيجوز القصر والتطويل وان وقف بالروم فكالوصل
والتسهيل وان كان قبلها متحرك فتسع مفتوحة وقبلها الثلث ومكسورة
كذلك ومضمومة كذلك نحو سأل ومائة ومؤجل وسئم ومستهزئين وسئل
ورؤوف ومستهزؤن ورؤوس فنحو مؤجل واو ونحو مائة ياء ومستهزئين
وسئل بين بين المشهور وقيل البعيد والباقي بين بين المشهور وجاء منساة
وسال ونحو الواجي وصلا واما يشج راسه بالفهر واجي فعلى القياس خلافاً

لسيبويه

لسيبويه والتزموا في خذ وكل على غير قياس للكثرة وقالوا مر وهو افصح من
اومر واما وأمر فافصح من وَمُر واذا خفف باب الاحمر فبقاء همزة اللام
اكثر فيقال الحمر ولحمر وعلى الاكثر قيل من لحمر بفتح النون وفي لحمر بحذف
الياء وعلى الاقل جاء عادلولى ولم يقولوا اسل ولا اقل لاتحاد الكلمة
والهمزتان في كلمة ان سكنت الثانية وجب قلبها كادم وايت واوتمن وليس
اجر منه لانه فاعل لا افعل كثبوت يؤاجر ومما قلته فيه شعر دللت
ثلثاً على ان يؤجر لا يستقيم مضارع آجر فعالة جاء والافعال عز وصحة
آجر تمنع آجر وان تحركت وسكن ما قبلها كسأل ثبتت وان تحركت وتحرك
ما قبلها فقالوا اقلب الثانية ياء ان انكسر ما قبلها او انكسرت وواواً في غيره
نحو جاء وايمة واويدم واوادم ومنه خطايا في التقدير الاصلي خلافاً
للخليل وقد صح التسهيل في نحو ايمة والتحقيق والتزم في باب اكرم حذف
الثانية وحمل عليه اخواته وقد التزموا قلبها مفردة ياء مفتوحة
في باب مطايا ومنه خطايا على القولين وفي كلمتين يجوز تخفيفهما وتحقيقهما
تخفيف احدهما على قياسها وجاء في نحو يشاء الى الواو ايضاً في التسهيل

وجاء في المنفصلين حذف احدهما وقلب الثانية كالساكنة **الاعلال**
تغير حرف العلة للتخفيف ويجمعه القلب والحذف والاسكان وحروفه
الالف والواو والياء ولا يكون الالف اصلا في متمكن ولا فعل ولكن عن
واو او ياء وقد اتفقتا فائين كوعد ويسر وعينين كقول وبيع ولامين
كغزو ورمي وتقدمت كل واحدة على الاخرى فاء وعينا كويل ويوم واختلفتا
في ان الواو تقدمت عينا على الياء لاما بخلاف العكس وواو حيوان
بدل عن ياء وان الياء وقعت فاء وعينا في يين وفاء ولاما في يديت
بخلاف الواو الا في الاول على الاصح والا في الواو على وجه وان الياء وقعت
فاء وعينا ولاما في ييّيت بخلاف الواو الا في الواو على وجه الفاء تقلب
الواو ياء اذا انكسر ما قبلها والياء واوا اذا انضم ما قبلها نحو ميزان
وميقات وموقظ وموسر وتقلب الواو همزة لزوما في نحو اواصل
واويصل والاول اذا تحركت الثانية بخلاف ووري وجوازا في نحو
اجوه واوري وقال المازني وفي نحو اشاح والتزموه في الاولى حملا
على الاول واما اناة واحد واسماء فعلى غير القياس وتقلبان تاء

في نحو

في نحو اتعد واتسر بخلاف ائتزر وتحذف الواو من يعد ويلد لوقوعها
بين ياء وكسرة اصلية ومن ثم لم يبن نحو وددت بالفتح لما يلزم من اعلالين
في يود وحمل اخواته نحو تعد واعد ونعد وصيغة امره عليه ولذلك
حملت فتحة يسع ويضع على العروض ويوجل على الاصل وشبهتا بالتجارب
والتجارب بخلاف الياء في نحو ييسر ييئس وجاء ييس وجاء ياءس كما
جاء ياتعد وشذ في المضارع وجل يجل وياجل وييجل وتحذف الواو
من نحو العدة والمقة ونحو وجهة قليل والعين اذا تحركتا مفتوحا
ما قبلها او في حكمه في اسم ثلاثي او في فعل ثلاثي او محمول عليه
او اسم محمول عليهما نحو باب وناب وقام وباع واستكان منه خلافا للاكثر
لبعد الزيادة ولقولهم استكانة والاقامة والاستقامة ومقام ومقام
بخلاف قول وبيع وطائي وياجل شاذ وبخلاف قاول وبايع وقوم و
تقوم وتبين وتقاول وتبايع ونحو القود والصيد واخيلت واغيلت
واغيمت شاذ وصح باب قوي وهوي للاعلالين وطوي وحيي لانه فرع
ولما يلزم من يقاي ويطاي ويحاي وكثر الادغام في باب حيي للمثلين

وقد تكسر الفاء بخلاف باب قوي لأن الاعلال قبل الادغام ولذلك قالوا يحيى
ويقوى واحواوى وارعوى يرعوي فلم يدغموا وجاء احويواء واحوياء
ومن قال اشهباب قال احواء كاقتتال ومن قال قتنا لا قال احواء وجاء
وجاز الادغام في نحو احيي واستحيي بخلاف احيي واستحيي بخلاف
احيي واستحيي ولما امتناعهم في يحيي ويستحيي فلئلا يضم ما رفض
ضمه ولم يبنوا باب قوي مثل ضرب ولا شرف كراهة قووت وقووت و
نحو القوة والصوة والبو والجو محتمل للادغام وصح باب ما افعله
لعدم تصرفه وافعل محمول عليه او للبس بالفعل وازدوجوا واجتوروا
لانه بمعنى تفاعلوا وباب اعوار واسواد وعور وسود لانه بمعناه
وما تصرف من ما صح صحيح ايضا كاعورته واستعورته ومتقاول
ومبايع وعاور واسود ومن قال عار قال عار واستعار وعاير و
صح تقوال وتسيار للبس ومقوال ومخياط للبس ومقول ومخيط
محذوفان منهما او بمعناهما واعل يقوم ويبيع ومقوم ومبيع لعدم ذلك
اللبس ونحو جواد وطويل وغيور للالباس بفاعل او بفعل ولانه ليس بجار

على الفعل ولا موافق ونحو الجولان والحيوان والحيدى والصورى للتنبيه بحركته
ولا مخالف ونحو جدول وخروع وعليب لمحافظة الالحاق وللسكون المحض
وتقلبان همزة في نحو بايع وقايم المعتل فعله بخلاف عاور ونحو شاك وشاك
شاذ وفي نحو جاء قولان قال الخليل مقلوب كالشاكي وقيل على القياس وفي
نحو اوائل وبوائع مما وقعتا فيه بعد الف باب مساجد وقبلها واو او ياء
بخلاف عواوير وطواويس وضياون شاذ وصح عواور واعل عيايل
لان الاصل عواوير وعيايل ولم يفعلوه في باب مقاوم ومعايش للفرق بينه
وبين باب مسايل وعجايز وصحايف وجاء معايش بالهمزة على ضعف والتزم
همزة مصائب وتقلب الياء في فعلى اسما واوا في نحو طوبى وكوسى ولا تقلب في
الصفة ولكن يكسر ما قبلها فتسلم الياء نحو مشية حيكى وقسمة ضيزى
وكذلك باب بيض واختلف في غير ذلك فقال سيبويه القياس الثاني فنحو مضوفة
شاذ عنده ونحو معيشة يجوز ان يكون مفعلة ومفعلة وقال الاخفش
القياس الاول فمضوفة قياس عنده ومعيشة مفعلة والا لزم معوشة
وعليهما لو بني من البيع مثل ترتب لقيل تبيع وتبوع وتقلب الواو المكسورة

ماقبلها في المصادر ياءً نحو قياماً وعياذاً وقيماً لاعلال افعالها وحال حِوَلاً
كالقود بخلاف مصدر لاوذ وفي نحو جِيادٍ ودِيارٍ ورِياحٍ وتِيرٍ ودِيَمٍ لاعلال
المفرد وشذ طِيالٌ وصح رِواءٌ جمع ريّانٍ كراهة اجتماع اعلالين ونِواءٌ
جمع ناوٍ وفي نحو رِياضٍ وثِيابٍ لسكونها في الواحد مع الالف بعدها بخلاف
عِوَدَةٍ وكِوَزَةٍ ولما ثِيَرةٍ فشاذ وتقلب الواو عيناً اولاماً او غيرهما ياءً اذا
اجتمعت مع ياءٍ وسكن السابق وتدغم ويكسر ماقبلها ان كانت ضمة كسيّدٍ
وايّام وديّار وقيّام وقيّوم ودليّةٍ وطيٍّ ومرميٍّ ومسلميَّ رفعاً وجاء لُيٌّ
في جمع الوى بالكسر والضم ولتاضيون وحَيْوَةٌ ونَهُوٌّ فشاذ وصيّم وقيّم
شاذ وقوله فما ارّق النُيّام الا سلامها اشذ وتسكنان وتنقل حركتهما
في يقوم ويبيع للبس بباب يخاف ومَفْعُلٌ ومَفْعِلٌ كذلك والمفعول نحو مقولٍ
ومبيعٍ والمحذوف عند سيبويه واو مفعول وعند الاخفش العين وانقلبت
واو مفعول عنده ياءً للكسرة فخالفا اصليهما وشذ مشيبٌ ومهوبٌ وكثر
نحو مبيوعٍ وقل نحو مصوونٍ واعلال نحو تلوا ويستحيي قليل وتحذفان في
قلتُ وبعتُ وقلن وبعن ويكسر الاول ان كانت العين ياءً او مكسورةً ويضم

في غيره

في غيره ولم يعلوا في لستُ لشبه الحرف وصن ثم سكنوا الياء وفي قل وبع لانه عن
تقول وتبيع وفي الاقامة والاستقامة ويجوز الحذف في نحو سيّد وميّت
وكينونة وقيلولة وفي باب قِيلَ وبِيعَ ثلث لغات الياء والواو والاشمام فان
اتصل به مايسكن لامه نحو بُعتُ يا عبد وقلتَ يا قولُ فالكسر والاشمام والضم
وباب اُختير وانقيد مثله فيهما بخلاف باب اُقيم واستُقيم وشرط اعلال العين
في الاسم غير الثلاثي والجاري على الفعل مما لم يذكر موافقة الفعل حركة
وسكوناً مع مخالفته بزيادة او بنيةٍ مخصوصتين به فلذلك لو بنيت
من البيع مثل مَضْرِبٍ وتِحْلِئٍ قلت مَبيع وتِبيعٍ معلاً ومثل تضرب قلت تبيع
مصححاً اللام تقلبان الفاً اذا تحركتا وانفتح ماقبلهما ان لم يكن بعدهما
موجب للفتح كغزى ورمى ويقوى ويحيى وعصاً ورحىً بخلاف غزوتَ ورميتُ
وغزونا ورمينا وتخشين وتابين وغزوٍ ورميٍ بخلاف غزوا ورميا وعصوان
ورحيانِ للالباس ولخشيا نحوه لانه باب لن تخشيا واخشينّ لشبهه
بخلاف اخشوا واخشين ولخشى ولخشين وتقلب الواو ياءً اذا وقعت مكسوراً
ماقبلها او رابعة فصاعداً ولم ينضم ماقبلها كدُعِيَ ورضِيَ والغازي و

اغزيت وتغزيت واستغزيت ويغزيان ويرضيان بخلاف يدعوا ويغزوا و
قنية وهو ابن عمي دنيا شاذ وطي تقلب الياء في باب بقي ودعي وبقي الفا
وتقلب الواو طرفا بعد ضمة في كل متمكن ياء فتقلب الضمة كسرة كما انقلبت
في الترامي والتجاري فيصير من باب قاض وقلنس نحو ادل بخلاف قلنسوة و
قمحدوة وبخلاف العين كالقوباء والخيلاء ولا اثر للمدة الفاصلة في
الجمع الا في الاعراب نحو عتي وجثي بخلاف المفرد وقد تكسر الفاء للاتباع
ونحو نحو شاذ وقد جاء نحو معدي ومغزي كثيرا والقياس الواو وتقلبان
همزة اذا وقعتا طرفا بعد الف زائدة نحو كساء ورداء بخلاف زاي وثاي
ويعتد بتاء التانيث قياسا نحو شقاوة وسقاية وصلاءة وعظاءة و
عباءة شاذ وتقلب الياء واوا في فعلى اسما كتقوى وبقوى بخلاف الصفة
نحو صديا وريا وتقلب الواو ياء في فعلى اسما كدنيا والعليا وشذ القصوى
وحزوى بخلاف الصفة الغزوى ولم يفرق في فعلى من الواو نحو دعوى
وشهوى ولا في فعلى من الياء نحو الفتيا والقضيا وتقلب الياء اذا وقعت
بعد همزة بعد الف في باب مساجد وليس مفردها كذلك الفا والهمزة ياء

نحو

نحو مطايا وركايا وخطايا على القولين وصلايا جمع المهموز وغيره وشوايا
جمع شواية بخلاف شواء وجواء جمع شائية وجائية على القولين فيهما وقد
جاء اداوى وعلاوى وهراوى مراعاة للمفرد وتسكنان في باب يغزوا
ويرمي مرفوعين والغازي والرامي رفعا وجرا والتحريك في الرفع والجر في
الياء كالسكون في النصب والاثبات فيهما وفي الالف في الجزم وتحذفان
في مثل يغزون ويرمون واغزن وارمن ونحو يد ودم واسم وابن واخ
واخت ليس بقياس الابدال جعل حرف مكان حرف غيره ويعرف بامثلة
اشتقاقه كتراث واجوه وبقلة استعماله كالثعالي وبكونه فرعا والحرف
زايد كضويرب وبكونه فرعا وهو اصل كموية وبلزوم بناء مجهول كهراق
واصطبر وادارك وحروفه انصت يوم جد طاء زل وقول بعضهم استنجده
يوم طال وهم في نقص الصاد والزاي لثبوت طراط وزقر وفي الزيادة السين
ولو اورد اسمع ونذ اذكر واظلم فالهمزة من حروف اللين والعين والهاء
فمن اللين اعلال لازم في نحو كساء ورداء وقائل وبائع واواصل وجائز
في نحو اجوه واورى واما نحو دابة وشابة والعالم وبازر وشئمة ومؤقد

فشاذ ولباب بحرٍ اشدّ وماء شاذ لازم والألف من اختيها والهمزة فمن اختيها
لازم في نحو قال وباع ومن الهاء في ال على رأى ونحو ياجل ضعيف وطائي في يوجل في طي
شاذ لازم ومن الهمزة في نحو راسٍ والياء من أُختيها ومن الهمزة ومن احد
المضاعف والنون والعين والياء والسين والتاء فمن اختيها لازم في نحو
ميقاتٍ وغازٍ وقيامٍ وحياضٍ وشاذ في نحو حُبلى وصُيَّم وصِبية ويَيجَلُ
ومن الهمزة نحو ذيبٍ ومن الباقي مسموع كثير في نحو امليت وقصّيت وفي
نحو اناسِيَ ولمّا الضفادي والثعالي والسادي والثالي ضعف والواو
من اختيها لازم في نحو ضوارب وضويرب ودَعَوِيٌّ وعصوِيٌّ وموقِنٌ و
طوبى وبوطرٍ وتقوى وشاذ ضعيف في هذا امر ممضوٌّ عليه ونهوٌ عن
المنكر وجباوةٍ ومن الهمزة في نحو جونة وجُونٍ وجُئنٍ والميم من الواو
واللام والنون والباء فمن الواو لازم في فم وحده وضعيف في لام
التعريف وهي طائية ومن النون لازم في نحو عنبر وشَنْباء وضعيف في
البنام وطامه الله على الخير وفي بنات مخرٍ ما زلت راتما ومن كثم والنون
من الواو واللام شاذ وفي صنعانِيٌّ وبهرانِيٌّ وضعيف في لعن والتاء

من الواو والياء والسين والباء والصاد فمن الواو والياء لازم في نحو
اتعد واتسر على الأفصح وشاذ في نحو اتلجه وفي طست وحده وفي الذعالت
ولصت ضعيف والهاء فمن الهمزة مسموع وفي هرقت وهرحت وهيالك
ولهنك وهن فعلت ومن طيّ وهذا الذي في اذا الذي ومن الألف شاذ في
في انه وحيهله وفي مه مستفهما وفي ياهناه على رأى ومن الياء في هذه
ومن الياء في باب رحمه وقفًا واللام من النون والضاد في أُصيلال واطلج
وفي الطجع رديّ والطاء من التاء لازم في نحو اصطبر وشاذ في نحو خبطّ
والدال من التاء لازم في نحو ازدجر وادّكر وشاذ في نحو فزدُ وفي اجدمعوا
واجدّ ودولج والجيم من الياء المشددة في نحو فُقَيمجّ وقفا وهو شاذ
ومن غير المشددة نحو لاهمّ اذكنت قبلت حجّتجّ اشذّ والصاد من السين
التي بعدها غين او خاء او قاف او طاء جواز انحو اصبغ وصلخ ومس صقر
وصراط والزاي من السين والصاد الواقعتين قبل الدال ساكنين
نحو يزدل وهكذي فزدى انه وقد ضورع بالصاد الزاي دونها وضورع
بها متحركة ايضا نحو صدق وصدر والبيان اكثر منهما ونحو مس زقر

كليّة ولجدر واشدق بالمضارعة قليل **الادغام** ان تاتي بحرفين ساكن و ٢٨٥
متحرك من مخرج واحد من غير فصل ويكون في المثلين والمتقاربين فالمثلان
واجب عند سكون الاول الا في الهمزتين الا في نحو سآل والدآث والا
في الالف لتعذره والا في نحو قوول للالتباس وفي نحو تووي وريا على
المختار اذا خفف وفي نحو قالوا وما وفي يوم وعند تحركهما في كلمة ولا
الحاق ولا لبس نحو ردّ يردّ الا في نحو حيي فانه جايز والا في نحو اقتتل
وتنزّل وتباعد وسياتي وتنقل حركته ان كان قبلها ساكن غير لين
نحو يردّ وسكون الوقف كالحركة ونحو مكنّي وممكنّي ومناسككم وما
سلككم من باب كلمتين وممتنع في الهمزة على الاكثر وفي الالف وعند
سكون الثاني لغير الوقف نحو ظللت ورسول الحسن وتميم تدغم نحو ردّ و
لم يردّ وعند الالحاق واللبس بزنة اخرى نحو قردد وسرر وعند ساكن
صحيح قبلهما في كلمتين نحو قرم مالك وحمل قول القراء على الاخفاء و
جايز فيما سوى ذلك المتقاربان ونعني بهما ما تقاربا في المخرج او صفة
تقوم مقامه ومخارج الحروف ستة عشر تقريبا والا فلكل مخرج فللهمزة

والهاء

والهاء والالف اقصى الحلق وللعين والحاء وسطه وللغين والخاء ادناه وللقاف
اقصى اللسان وما فوقه من الحنك وللكاف منهما ما يليهما وللجيم والشين والياء
وسط اللسان وما فوقه من الحنك وللضاد اول احدى حافتيه وما يليهما
من الاضراس وللام ما دون طرف اللسان الى منتهاه وما فوق ذلك وللراء
منهما ما يليهما وللنون منهما ما يليهما وللطاء والدال والتاء طرف اللسان
واصول الثنايا وللصاد والزاء والسين طرف اللسان والثنايا وللظاء
والذال والثاء طرف اللسان وطرف الثنايا وللفاء باطن الشفة السفلى
وطرف الثنايا العليا وللباء والميم والواو ما بين الشفتين ومخرج
المتفرع واضح فالفصيح ثمانية همزة بين بين ثلثة والنون الخفية
نحو عنك والف الامالة ولام التفخيم والصاد كالزاء والشين كالجيم
واما الصاد كالسين والطاء كالتاء والفاء كالباء والضاد الضعيفة
والكاف كالجيم فمستهجنة واما الجيم كالكاف والجيم كالشين فلا
يتحقق ومنها المجهورة والمهموسة ومنها الشديدة والرخوة ومنها
المطبقة والمنفتحة ومنها المستعلية والمنخفضة ومنها حروف

الذلاقة والمصمتة ومنها حروف القلقلة والصفير واللينة والمنحرف والمكرر والهاوي
والمهتوت فالمجهورة ما ينحصر جري النفس مع تحركه وهي ما عدا حروف ستشحثك
خصفه والمهموسة بخلافها ومثلا بققق وككك وخالف بعضهم فجعل
الضاد والظاء والذال والزاء والعين والغين والياء من المهموسة
والكاف والتاء من المجهورة ورأى أن الشدة تأكد الجهر والشديدة ما ينحصر
جري صوته عند اسكانه في مخرجه فلا يجري ويجمعها اجدك قطبت والرخوة
بخلافها وما بينهما ما لا يتم له الانحصار ولا الجري ويجمعها لم يروعنا
ومثلث بالحج والطش والخل والمطبقة ما ينطبق على مخرجه الحنك وهي
الصاد والضاد والطاء والظاء والمنفتحة بخلافها والمستعلية ما
يرتفع اللسان بها الى الحنك وهي المطبقة والخاء والغين والقاف والمنخفضة
بخلافها وحروف الذلاقة ما لا ينفك رباعي او خماسي عن شيء منها
لسهولتها ويجمعها مر بنفل والمصمتة بخلافها لانه صمت عنها في
بناء رباعي او خماسي وحروف القلقلة ما ينضم الى الشدة فيها ضغط في الوقف
ويجمعها قد طبج وحروف الصفير ما يصفر بها وهي الصاد والزاء والسين

والليّنة

واللينة حروف اللين والمنحرف اللام لان اللسان ينحرف به والمكرر الراء
لتعثر اللسان به والهاوي الالف لاتساع هواء الصوت به والمهتوت التاء
لخفائها ومتى قصد ادغام المتقارب فلا بد من قلبه والقياس قلب الاول
الا لعارض في نحو اذبحتودا واذبحاذه وفي جملة من تاء الافتعال
لنحوه ولكثرة تغيرها ومحم في معهم ضعيف وستّ اصله سدس شاذ لازم
ولا يدغم منها في كلمة ما يؤدي الى اللبس بتركيب آخر نحو وطد ووتد
وشاة زنماء ومن ثم لم يقولوا وطدا ولا وتدا لما يلزم من ثقل او لبس
بخلاف امحى واطيّر واجّاء ودّ في وتد في تميم ولا تدغم حروف ضوي مشفر
فيما يقاربها لزيادة صفتها ونحو سيّد وليّة انما ادغما لان الاعلال
صيرهما مثلين وادغمت النون في اللام والراء لكراهة نبرتها وفي الميم
وان لم يتقاربا للغنة فيهما وفي الياء والواو لامكان بقائها وقد جاء
لبعض شانهم واغفر لي ونخسف بهم ولا حروف الصفير في غيرها ولا
المطبقة في غيرها من غير اطباق على الافصح ولا حروف حلق في ادخل منه
الا الحاء والعين والهاء ومن ثم قالوا فيهما اذبحتودا واذبحاذه فالهاء

في الخاء والعين في الحاء والحاء في الهاء والعين بقلبهما حاءين وجاء
فمن زحزح عن النار والغين في الخاء والخاء في الغين والقاف في الكاف
والكاف في القاف والجيم في الشين واللام المعرفة تدغم وجوبا في مثلها
وفي ثلثة عشر وغير المعرفة لازم في نحو بل ران وجائز في البواقي والنون
الساكنة تدغم وجوبا في حروف يرملون والافصح ابقاها غنتها في الواو
والياء وذهابها في اللام والراء وتقلب ميما قبل الباء وتخفى في غير
حروف الحلق فيكون لها خمس احوال والمتحركة تدغم جوازا والطاء
والدال والظاء والذال والتاء والثاء تدغم بعضها بعضا وفي الصاد
والزاي والسين والاطباق في نحو فرطت ان كان معه ادغام فهو
اتيان بطاء اخرى وجمع بين الساكنين بخلاف غنة النون في من
يقول والصاد والزاي والسين تدغم بعضها في بعض والباء في الميم او
الفاء وقد تدغم تاء افتعل فيقال قَتّل وقِتّل وعليهما مُقتّلون مُقِتّلون
وقد جاء مُرُدّفين اتباعا وتدغم التاء فيها وجوبا على الوجهين نحو
اِثّاءَر واِثّأر وتدغم فيها السين شاذا نحو اِسّمع لامتناع اسّمع وتقلب

بعد حروف الاطباق طاء فتدغم فيها وجوبا في اطّلب وجوازا على الوجهين
في اظطلم وجاءت الثلث في ويظّلم احيانا فيظطلم وشاذ على
الشاذ في اصطبر واضطرب لامتناع اطّبر واطّرب وتقلب مع الدال والذال
والزاي دالا فتدغم وجوبا في ادّان وقويا في ادّكر وجاء اذّكر واذدكر
وضعيفا في ازّان لامتناع ادّان ونحو خبطّ وحصطّ وفزدّ وعدّ في
خبطت وحصت وفزت وعدت شاذ وقد تدغم تاء تنزّل وتتنابزوا
وصلا وليس قبلها ساكن صحيح وتاء تفعّل وتفاعل فيما تدغم فيه التاء
فتجتلب همزة الوصل ابتداء نحو اطّيّروا واِذّينوا واثّاقلوا وادّاروا
ونحو اسطاع مدغما مع بقاء صوت السين نادر والحذف الاولى والتر خيمي
قد تقدم وجاء غيره في تفعّل وتفاعل وفي نحو مسّت واحسّت وظِلت
واسطاع يسطيع وقد جاء يستيع وقالوا بلعنبر وعلماء مِلماء في بني
العنبر وعلى الماء ومن الماء واما نحو يتّسع ويتّقي فشاذ وعليه جاء تقِ الله
فيناوي الكتاب الذي تلوا بخلاف تخِذ يتخَذ فانه اصل واستخذ وقيل
ابدال من تاء اتخذ اشذ ونحو بحبشرونّي وتبشّروني ولنّ قد تقدم وهذه

مسايل التمرين ومعنى قولهم كيف تبني من كذا مثل كذا اي اذا ركبت منها زنتها
وعلمت ما يقتضيه القياس كيف تنطق به وقياس قول المبرد على ان تزيد وحذف
ما حذف في الاصل قياسا وقياس آخرين او غير قياس فمثل محوي من ضرب
مضربي وقال ابو علي مضربي ومثل اسم وغد من دعا دعو ودعو ولا
ادع ولا ادع خلافا للآخرين ومثل صحايف من دعا دعايا باتفاق والا
حذوف في الاصل ومثل عنسل من عمل عمنل ومن قال وباع بنيع وقنول
بالاظهار للالباس بفعّل ومثل قنفخر من عمل عنمل ومن باع وقال بنيع
وقنول بالاظهار للالباس بعلكد فيهن ولا يبنى مثل جحنفل من
كسرت او جعلت لرفضهم مثله لما يلزم من ثقل او لبس ومثل ابلم
من وايت اوء ومن اويت او مدغما لوجوب الواو بخلاف تقوي
ومثل اجرد من وايت اويء اويي فيمن قال احي ومن قال احي
قال اي ومثل اوزة من وايت ايآة ومن اويت اياة مدغما ومثل
اطلخم من وايت ايايا ومن اويت ايويا وسئل ابو علي عن مثل
ما شاء الله من اولق فقال ما الوق الا لاق والالق على اللفظ والا لق

على وجه بناء على انه فوعل واجاب في باسم بالق وبالق على ذلك وسال
ابو علي ابن خالويه عن مثل مسطار من آاءة وظنه مغفلا الا وتحير
فقال ابو علي مسآء فاجاب على اصله وعلى الاكثر مستباء وسئل ابن جني
خالويه عن مثل كوكب من وايت مخففا مجموعا جمع السلامة مضافا
الى المتكلم فتحير ايضا فقال ابن جني اوي ومثل عنكبوت من بعت بنعيوت
ومثل اطمأن ابيع مصححا ومثل اغدودن من قلت اقووّل وقال
ابو الحسن اقويل للواوات ومثل اغدودن واقوول وابيويع مظهرا
ومثل مضروب من القوة مقوي ومثل عصفور قوي ومن الغزو غزوي
ومثل عضد من قضيت قض ومثل قذعملة قضية كمعية في
التصغير ومثل قذعميلة قضوية ومثل حمصيصة فقلب كقضوية
ومثل ملكوت قضوت ومثل جحمرش قضيي ومن حييت حيو ومثل
جلباب قضيضاء ومثل دحرجت من قرا قرايت ومثل سبطر
قراي ومثل اطمأننت قرايات ومضارعه يقرئي مثل يقرعيع
تصوير اللفظ بحروف هجائه واسماء الحروف اذا قصد المسمى نحو الف

أكتب جيم عين فا را فانما تكتب هذه الصورة جعفر لأنه مسماها خطا ولفظا
ولذلك قال الخليل لما سألهم كيف تنطقون بالجيم من جعفر فقالوا جيم انما
نطقتم بالاسم ولم تنطقوا بالمسئول عنه والجواب جه فان سمي بها مسمى آخر
كتبت كغيرها وفي المصحف على اصلها على الوجهين نحو يس وحم و
الأصل في كل كلمة ان تكتب بصورة لفظها بتقدير الابتداء بها والوقف
عليها فمن ثم كتبت نحو ره زيدا وقه زيدا بالهاء ونحو مه انت ومجيء مه
جئت بالهاء ايضا بخلاف الجار ايضا نحو حتام والام وعلام لشدة
الاتصال بالحروف ومن ثم كتبت معها بالفات وكتب مم وعم بغير نون فان
قصدت الى الها كتبتها ورجعت الياء وغيرها ان سكت ومن ثم كتب انا زيد
بالالف ومنه لكنا هو الله ربي ومن ثم كتبت تاء التانيث في نحو رحمة وقمحة
هاء فيمن وقف بالتاء تاء بخلاف اخت وبنت وباب قائمات وباب قامت هند
ومن ثم كتب المنون المنصوب بالألف وغيره بالحذف واذا بالالف على الاكثر و
اضربا كذلك وكان قياس اضربن بواو والف واضربن بياء وهل تضربن
بواو ونون وهل تضربن بياء ونون ولكنهم كتبوه على لفظه لعسر

بتبينه

تبينه او لعدم تبين قصدها وقد يجرى اضربا مجراه ومن ثم كتب باب قاض
بغير ياء وباب القاضي بالياء على الأفصح فيهما ومن ثم كتب نحو بزيد ولزيد
وكزيد متصلا لأنه لا يوقف عليه وكتب نحو منك ومنكم وضربكم متصلا لأنه
لا يبتدأ به والنظر بعد ذلك فيما لا صورة تخصه وفيما خولف بوصل او زيادة
او نقص او بدل الأول الهمز وهو اول ووسط وآخر الأول الف مطلقا
مثل احد واحد وابل والوسط اما ساكن فيكتب بحرف حركة ما قبله ياكل ويومن
وبئس واما متحرك قبله ساكن فيكتب بحرف حركته مثل يسأل ويلؤم و
يسئم ومنهم من يحذفها ان كان تخفيفا بالنقل والادغام ومنهم من
يحذف المفتوحة فقط فالاكثر على حذف المفتوحة بعد الالف نحو ساءل
ومنهم من يحذفها في الجميع واما المتحرك وقبله متحرك فتكتب على نحو تسهيلها
فلذلك كتب نحو مؤجل بالواو ونحو فئة بالياء وكتب نحو سأل ولؤم وبئس
ومن ثم مقرئك ورؤف بحرف حركته وجاء في سئل ويقرئك القولان و
الآخر ان كان ما قبله ساكنا حذف نحو خبأ وخبء وخبئ وان كان متحركا كتب
بحركة ما قبله كيف كان مثل قرأ ويقرئ وردؤ ولم يقرأ ولم يقرئ ولم يردؤ

والطرف لا يوقف عليه لاتصال غيره كالوسط نحو جزاك وجزؤك وجزئك
ونحو رداك وردؤك وردئك ونحو يقرؤ ويقرئك الا في نحو مقروءة وبرية
بخلاف الاول المتصل به غيره نحو بأحد ولأحد وكأحد بخلاف لئلا لكثرته
او لكراهة صورته وبخلاف لئن لكثرته وكل همزة بعدها حرف مد كصورتها
تحذف نحو خطأ في النصب ومستهزؤن ومستهزئين وقد تكتب الياء
بخلاف قرآ ويقرآن للبس وبخلاف نحو مستهزئين في المثنى لعدم المد وبخلاف
نحو ردائي في الاكثر لمغايرة الصورة او للفتح الاصلي وبخلاف نحو حنائي
في الاكثر للمغايرة والتشديد وبخلاف لم تقرئي للمغايرة واللبس واما
الوصل فقد وصلوا الحروف وشبهها بما الحرفية نحو انما الهكم الله واينما
تكن اكن وكلما اتيتني اكرمتك بخلاف ان ما عندي حسن واين ما وعدتني
وكل ما عندي حسن وكذلك من ما وعن ما في الوجهين وقد تكتبان متصلتين
مطلقا لوجوب الادغام ولم يصلوا متى لما يلزم من تغير الياء ووصلوا ان
الناصبة للفعل مع لا بخلاف المخففة نحو علمت ان لا تقوم ووصلوا ان
الشرطية بلا وما نحو الا تفعلوه واما تخافن وحذفت النون في الجميع

لتاكيد

لتاكيد الاتصال ووصلوا يومئذ وحينئذ في مذهب البناء فمن ثم كتبت
الهمزة ياء وكتبوا نحو الرجل على المذهبين متصلا لان الهمزة كالعدم و
اختصارا للكثرة واما الزيادة فانهم زادوا بعد واو الجمع المتطرفة في
الفعل الفا نحو اكلوا وشربوا فرقا بينها وبين واو العطف بخلاف نحو يدعو
ويغزو ومنهم من كتب ضربواهم في التاكيد بالف وفي المفعول بغير الف ومنهم من
يكتبها في نحو شاربوا الماء ومنهم من يحذفها في الجميع وزادوا في مائة الفا
فرقا بينها وبين منه والحقوا المثنى به بخلاف الجمع وزادوا في عمرو واوا فرقا
بينه وبين عمر مع الكثرة ومن ثم لم يزيدوه في النصب وزادوا في اولئك واوا
فرقا بينه وبين اليك واجري اولاء عليه واما النقص فانهم كتبوا كل مشدد
من كلمة حرفا واحدا نحو شد ومد وادكر واجري نحو قتت مجراه بخلاف نحو
وعدت وجبهه وبخلاف لام التعريف مطلقا نحو اللحم والرجل لكونهما
كلمتين ولكثرة اللبس بخلاف الذي والتي لكونها لا ينفصل ونحو اللذين في
التثنية بلامين للفرق وحمل اللتين عليه وكذلك اللاؤون واخواته ونحو
مم وعم واما والا ليس بقياس ونقصوا من بسم الله الرحمن الرحيم الالف لكثرته

بخلاف باسم الله وباسم ربك ونحوه وكذا الألف من بسم الله والرحمن مطلقا
ونقصوا من نحو للرجل وللدار جرا وابدا الألف لئلا يلتبس بالنفي بخلاف
بالرجل ونحوه ونقصوا مع لا الف اللام فيما اوله لام نحو للحم وللبن كراهة اجتماع
ثلث لامات ونقصوا من نحو ابنك يا رب في الاستفهام واصطفى البنات الف
الوصل وجاء في نحو الرجل الاحمر ان ونقصوا من ابن اذا وقع صفة بين علمين
الفه مثل هذا زيد بن عمرو بخلاف زيد ابن عم وبخلاف المثنى ونقصوا الفها
مع الاشارة نحو هذا وهذه وهاذان وهولاء بخلاف هاتا وهاتي
لقلته فان جاءت الكاف ردت نحو هاذاك وهاذانك لاتصال الكاف و
نقصوا الالف من ذلك واولئك ومن الثلث والثلثين ومن لكن ولكن
ونقص كثير الواو من داود والالف من ابرهيم واسمعيل واسحق وبعضهم
الالف من عثمن وسليمن ومعوية واما البدل فانهم كتبوا كل الف
رابعة فصاعدا في اسم او فعل ياء الا فيما قبلها ياء الا في نحو يحيى و
ريى واما الثالثه فان كانت عن ياء كتبت ياء والا فالالف ومنهم
من يكتب الباب كله بالالف وعلى كتبه بالياء فان كان منونا فالمختار

انه كذلك وهو قياس المبرد وقياس المازني بالف وقياس سيبويه
المنصوب بالالف وما سواه بياء ويتعرف الياء من الواو بالتثنية
نحو الفتيات والفتوات فتيان وعصوان وفي الجمع وبالمرة
نحو رمية وغزوة وبالنوع نحو رمية وغزوة وبرد
الفعل الى نفسك نحو رميت وغزوت وبالمضارع نحو يرمي
ويغزو وبكون الفاء واوا نحو وعى وبكون العين واوا نحو
شوى الا ما شذ نحو القوى والصوى فان جهل فان اميلت
فالياء نحو متى والا فالالف وانما كتبوا لدى بالياء لقولهم لديك
وكلا تكتب على الوجهين لاحتماله واما الحروف
فلم تكتب منها بالياء غير بلى وعلى والى وحتى

تم في شهر ربيع الثاني سنه
تسع وستين بعد
الالف
تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

احسن كلمة يبتدأ بها الكلام وخير خبر يختتم به المرام حمدك اللهم على جزيل الانعام
والصلوة والسلام على سيد الانام وآله البررة الكرام سيما ابن عمه علي الذي
نصبه علما للاسلام ورفعه فكسر الاصنام جازم اعناق النواصب اللئام
وواضع علم النحو لحفظ الكلام وبعد فهذه الفوائد الصمدية في علم العربية
حوت من هذا الفن ما نفعه اعم ومعرفته للمبتدين اهم وتضمنت فوايد
جليلة في قوانين الاعراب وفوايد لم يطلع عليها الا اولوا الالباب وضعتها
للاخ الاعز عبد الصمد جعله الله من العلماء العاملين ونفعه بها وجميع
المؤمنين وهي مشتملة على خمس حدائق الحديقة الاولى فيما اردت تقديمه وهي عشرة
النحو علم بقوانين الفاظ العرب من حيث الاعراب والبناء وفائدته حفظ اللسان
عن الخطاء في المقال وموضوعه الكلمة والكلام الكلمة لفظ موضوع

مفرد

مفرد وهي اسم وفعل وحرف والكلام لفظ مفيد بالاسناد ولا يتأتى
الا في اسمين او في فعل واسم ايضاح الاسم كلمة معناها مستقل غير مقترن باحد
الازمنة ويختص بالجر والنداء والتثنية والجمع والفعل كلمة معناها
مستقل مقترن باحدها ويختص بقد ولم والحرف غير مستقل ولا مقترن
ويعرف بعدم قبول شيء من خواص اخويه تقسيم الاسم ان وضع لذات فاسم عين
كزيد او لحدث فاسم معنى كضرب او لمنسوب اليه حدث فمشتق كضارب
ايضا ان وضع لشيء بعينه فمعرفة كزيد والرجل وذا والذي وهو والمضاف
الى احدها معنى والمعرف بالنداء والا فنكرة وايضا ان وجد فيه علامة التأنيث
ولو تقديرا كقائمة ونار فمؤنث والا فمذكر والمؤنث ان كان له فرج حقيقي و
الا فلفظي تقسيم آخر الفعل ان اقترن بزمان سابق وضعا فماض ويختص
بلحوق احدى التاءات الاربع او بزمان مستقبل او حال وضعا فمضارع و
يختص بالسين ولم واحدى زوائد انيت او بالحال فقط وضعا فامر ويعرف
بفهم الامر منه مع قبوله نوني التأكيد تبصرة الماضي مبني على الفتح الا اذا كان آخره
الفا او اتصل بضمير رفع متحرك او واو تبصرة المضارع ان اتصل بنون اناث بني

بني على السكون او نون تاكيد مباشرة كيضربن فعلى الفتح والامر فوع ان
تجرد عن ناصب وجازم والا فمنصوب او مجزوم وفعل الامر يبنى على ما يجزم به
مضارعه فائدة الاعراب اثر يجلبه العامل في آخر الكلمة لفظا او تقديرا وانواعه رفع
ونصب وجر وجزم فالاولان يوجدان في الاسم والفعل والثالث يختص
بالاسم والرابع بالفعل والبناء كيفية في آخر الكلمة لا يجلبها عامل وانواعه ضم
وكسر وفتح وسكون فالاولان يوجدان في الاسم والحرف نحو حيث وامس ومنذ
ولام الجر والاخيران يوجدان في الكلم الثلث نحو اين وقام وسوف وكم و
ثم وهل توضيح علائم الرفع اربع الضمة والالف والواو والنون فالضمة في الاسم
المفرد والجمع المكسر والجمع المؤنث السالم والمضارع والالف في المثنى
وهو ما دل على اثنين واغنى عن متعاطفين وملحقاته وهي كلا وكلتا
مضافين الى مضمر واثنان وفرعاه والواو في جمع المذكر السالم وملحقاته وهي
اولوا وعشرون وبابه والاسماء الستة وهي ابوه واخوه وحموها وفوه وهنوه وذو مال
مفردة مكبرة مضافة الى غير الياء والنون في المضارع المتصل بضمير رفع لمثنى
او جمع او مخاطبة نحو يفعلان وتفعلان ويفعلون وتفعلون وتفعلين

اكمال

اكمال وعلائم النصب خمس الفتحة والالف والياء والكسرة وحذف النون
فالفتحة في الاسم المفرد والجمع المكسر والمضارع والالف في الاسماء الستة و
الياء في المثنى والجمع وملحقاتهما والكسرة في جمع المؤنث السالم وحذف النون
في الافعال الخمسة وعلائم الجر ثلث الكسرة والياء والفتحة فالكسرة في الاسم
المفرد والجمع المكسر المنصرفين وجمع المؤنث السالم والياء في الاسماء الستة
والمثنى والجمع والفتحة في غير المنصرف وعلامة الجزم السكون والحذف
فالسكون في المضارع صحيحا والحذف فيه معتلا وفي الافعال الخمسة فائدة
يتقدر الاعراب في سبعة كما هو المشهور مطلقا في الاسم المقصور كموسى وفي المضاف
الى الياء كغلامي والمضارع المتصل بنون التاكيد غير مباشرة كيضربان
ورفعا وجرا في المنقوص كقاض ورفعا ونصبا في المضارع المعتل بالالف
كيخشى ورفعا في المضارع المعتل بالواو والياء كيدعو ويرمي وجمع المذكر
السالم المضاف الى الياء كمسلمي الحديقة الثانية فيما يتعلق بالاسماء الاسم ان اشبه
الحرف فمبني والا فمعرب والمعربات انواع الاول ما يرد مرفوعا لا غير وهو
اربعة الاول الفاعل وهو ما اسند اليه العامل فيه قائما به وهو ظاهر

ومضمر فالظاهر ظاهر والمضمر بارز ومستتر والاستتار يجب في الفعل في
ستة مواضع فعل الامر للواحد المذكر والمضارع المبدوء بتاء الخطاب للواحد
او بالهمزة او بالنون والفعل الاستثناء وفعل التعجب والحق به لك نحو زيد قام
او يقوم وما يظهر في بعض هذه المواضع كاقوم انا فتاكيد للفاعل كقمت انا
تبصرة ويلازم الفعل علامة التانيث ان كان فاعله ظاهرا حقيقي التانيث
كقامت هند او مضمرا متصلا مطلقا كهند قامت والشمس طلعت وله الخيار
مع ظاهر اللفظي كطلعت او طلع الشمس ويترجح ذكرها مع الفصل بغير الا
نحو دخلت او دخل الدار هند وتركها مع الفصل بها نحو ما قام الا امرأة
وفي باب نعم وبئس نحو نعم المرأة هند مبتدأ والاصل تقدمه على المفعول ويجب
ذلك اذا خيف اللبس او كان ضميرا متصلا والمفعول متأخرا عن الفعل
ويمتنع اذا اتصل به ضمير المفعول او اتصل مفعوله وهو غير متصل وما
وقع منهما بعد الا او معناها وجب تاخيره الثاني نائب الفاعل وهو
المفعول القائم مقامه وصيغة فعله فُعِلَ او يُفعَل ولا يقع ثاني باب
علمت ولا ثالث باب اعلمت ولا مفعولا له ولا معه ويتعين المفعول به له

فان

فان لم يكن فالجميع سواء الثالث والرابع المبتداء والخبر فالمبتداء هو
المجرد عن العوامل اللفظية مسندا اليه او الصفة بعد نفي او استفهام
رافعة لظاهر او حكمه فان طابقت مفردا فوجهان نحو زيد قائم ولقائم
او ما قائم الزيدان زيد وكل رجل وضيعته وضربي زيدا قائما واكثر
شربي السويق ملتوتا ولولا علي لهلك عمر ولعمرك لا تؤمن ولا يكون
نكرة الا مع الفائدة والخبر هو المجرد المسند به وهو مشتق وجامد
فالمشتق بغير الرافع لظاهر يتحمل لضميره فيطابقه دائما بخلاف غيره نحو
الكلمة لفظ وهند قائم ابوها قاعدة المجهول ثبوته للشيء عند السامع
في اعتقاد المتكلم يجعل خبرا ويؤخر وذلك الشيء المعلوم يجعل مبتدأ و
يقدم ولا يعدل عن ذلك في الغالب فيقال لمن عرف زيدا باسمه وشخصه ولم
يعرف انه اخوه زيد اخوك ولمن يعرف ان له اخا ولم يعرف اسمه اخوك
زيد فالمبتدأ هو المقدم في الصورتين فصل تدخل على المبتدا والخبر
افعال وحروف فتجعل المبتدا اسما لها والخبر خبرا لها وتسمى النواسخ وهي
خمسة انواع الاول الافعال الناقصة والمشهور منها كان وصار

٢٩٥

واصبح وامسى وظل وبات وليس ومازال ومابرح ومانفك ومافتى ومادام
وحكمها رفع الاسم ونصب الخبر ويجوز في الكل توسط الخبر وفي سوى الخمسة
الاواخر تقدمه عليها وفيما عدا فتى وليس وزال ان تكون تامة وما تصرف
منها يعمل عملها مسئلتان يختص كان بجواز حذف نون مضارعها المجزوم
بالسكون نحو ولم اك بغيا بشرط عدم اتصاله بضمير نصب ولا ساكن ومن ثم
لم يجز في نحو لم تكنه ولم يكن الله ليغفر لهم ولك في نحو الناس مجزيون باعمالهم
ان خيرا فخير وان شرا فشر اربعة اوجه نصب الاول ورفع الثاني ورفعهما
ونصبهما وعكس الاول والاول اقوى والاخير اضعف والمتوسطان متوسطان
الثاني الاحرف المشبهة بالفعل وهي ان وان وكان ولكن وليت ولعل
وعملها عكس عمل كان ولا يتقدم احد معموليها عليها مطلقا ولا خبرها
على اسمها الا اذا كان ظرفا او جارا ومجرورا نحو ان في ذلك لعبرة وتلحقها
ما فتكفها نحو انما زيد قايم والمصدر ان حل محل ان فتحت همزتها والا
كسرت وان جاز الامران جاز الامران نحو اولم يكفهم انا انزلنا و
قال انى عبدالله واول قولى انى احمد الله والمعطوف على اسماء هذه

الاحرف

الاحرف منصوب ويختص ان وان ولكن بجواز رفعه بشرط مضي الخبر
الثالث ما ولا المشبهتان بليس ويعملان عملها بشرط بقاء النفي وتاخر
الخبر ويشترط في ما عدم زيادة ان معها وفي لا تنكير معموليها فان لحقتها
التاء اختصت بالاحيان وكثر حذف اسمها نحو ولات حين مناص
الرابع لا النافية للجنس وتعمل بشرط عدم دخول جار عليها واسمها
ان كان مضافا او شبيها به نصب والا بني على ما ينصب به نحو لا رجل او لا
رجلين في الدار ويشترط تنكيره ومباشرته لها فان عرف او فصل اهملت
وكررت نحو لا زيد في الدار ولا عمرو ولا في الدار رجل ولا امراة مسئلة
ولك في نحو لا حول ولا قوة الا بالله خمسة اوجه الاول فتحهما على الاصل
الثاني رفعهما بالابتداء او على الاعمال كليس الثالث فتح الاول
ورفع الثاني بالعطف على المحل او اعمال الثانية كليس الرابع عكس الثالث
على اعمال الاولى كليس والغائها الخامس فتح الاول ونصب الثاني بالعطف
على لفظه لمشابهة الفتح النصب الخامس افعال المقاربة وهي كاد و
كرب واوشك لدنو الخبر وعسى لرجائه وانشاء وطفق للشروع فيه وتعمل

عمل كان واخبارها جمل مبدوة بمضارع ويغلب في الاولين تجرده عن
ان نحو وما كادوا يفعلون وفي الاوسطين اقترانه بها نحو عسى ربكم ان
يرحمكم وهي في الاخيرين ممتنعة نحو طفق زيد يكتب وعسى وانشاء وكرب
ملازمة للمضي وجاء يكاد ويوشك ويطفق تتمة تختص عسى واوشك باستغنائهما
عن الخبر في نحو عسى ان يقوم زيد ولذا قلت زيد عسى ان يقوم فلك وجهان
اعمالهما في ضمير زيد فما بعدها خبرها وتفريغها عنه فما بعدها اسم مغن
عن الخبر ويظهر اثر ذلك في التانيث والتثنية والجمع فعلى الاول تقول
هند عست ان تقوم والزيدان عسيا ان يقوما والزيدون عسوا ان يقوموا
وعلى الثاني عسى في الجميع **النوع الثاني** ما يرد منصوبا لا غير وهو ثمانية
الاول المفعول به وهو الفضلة الواقع عليه الفعل والاصل تاخره عنه
وقد يتقدم جوازا لافادة الحصر نحو زيدا ضربت ووجوبا للزوم الصدر
نحو من رايت **الثاني** المفعول المطلق وهو مصدر يوكد عامله او يبين
نوعه او عدده نحو ضربت ضربا او ضرب الامير او ضربتين والموكد مفرد
دايما وفي النوعي خلاف ويجب حذف عامله سماعا في نحو سقيا ورعيا وقياسا

في نحو

في نحو فشدوا الوثاق فاما منا بعد واما فداء وله على الف درهم اعترافا
وزيد قايم حقا وما انت الا سيرا وانما انت سيرا وزيد سيرا سيرا او
مررت به فاذا له صوت صوت حمار ولبيك وسعديك **الثالث** المفعول
له وهو المنصوب بفعل فعل لتحصيله او حصوله نحو ضربته تاديبا و
قعدت عن الحرب جبنا ويشترط كونه مصدرا متحدا بعامله وقتا وفاعلا
ومن ثم جئ باللام في نحو والارض وضعها للانام وتهيات للسفر وجئت
لمجيئك اياي **الرابع** المفعول معه وهو المذكور بعد واو المعية لمصاحبة
معمول ولا يتقدم على عامله نحو سرت وزيدا ومالك وزيدا وجئت انا
وزيدا والعطف في الاولين قبيح وفي الاخير سايغ وفي نحو ضربت زيدا و
عمروا واجب **الخامس** المفعول فيه وهو اسم زمان او مكان مبهم او بمنزله
احدهما منصوب بفعل فعله فيه نحو جئت يوم الجمعة وصليت خلف زيد
وسرت عشرين يوما او عشرين فرسخا واما نحو دخلت الدار فمفعول به على الاصح
السادس المنصوب بنزع الخافض وهو اسم الصريح او المؤول المنصوب
بفعل لازم بتقدير حرف جر وهو قياسي مع ان وان نحو او عجبتم ان جاءكم

ذكر من ربكم وعجبت ان زيدًا قايم وسماعي في غير ذلك نحو ذهبت الشام
السّابع الحال وهو المبيّنة للهيئة غير نعت ويشترط تنكيرها والأغلب
كونها مستقلة مُشتقّة مقارنة لعاملها وقد تكون ثابتة وجامدة مُقدّرة
والأصل تاخّرها عن صاحبها ويجب ان كان مجرورًا ويمتنع ان كان نكرة
محضة وهو قليل ويجب تقدمها على العامل ان كان لها الصّدر نحو كيف
جاء زيد ولا تجيء عن المضاف اليه الّا اذا صحّ قيامه مقام المضاف نحو
بل نتبع ملّة ابرهيم حنيفًا او كان المضاف بعضه نحو اعجبني وجه هند
راكبة او عاملًا في الحال نحو اعجبني ذهابك مسرعا الثّامن التّميز وهو
النّكرة الرّافعة للأبهام المستقر عن ذات او نسبة ويفرق عن الحال
باغلبيّة جموده وعدم مجيئه جملة وعدم جواز تقدّمه على عامله على
الأصحّ فان كان مُشتقًّا احتمل الحال فالأوّل عن مقدار غالبًا والخفض
قليل وعن غيره قليلًا والخفض كثير والثّاني عن نسبة في جملة او نحوها
او اضافة نحو رطل زيتًا وخاتم فضّةً واشتعل الرّاس شيبًا ولله درّه
فارسًا والنّاصب لمبين الذّات هي ولمبين النّسبة هو المسند من فعل

وشبهه

وشبهه النّوع الثّالث ما يرد مجرورًا لا غير وهو اثنان الأوّل المضاف
اليه وهو ما نسب اليه شيء بواسطة حرف جرّ مقدر مُراد ويمتنع اضافة المضمرات
واسماء الأستفهام واسماء الشّرط والموصولات سوى اي في الثّلثة و
بعض الأسماء يجب اضافته امّا الى الجمل وهو اذ وحيث واذا والى المفرد
ظاهر او مضمرًا وهو كلا وكلتا وعند ولدى وسوى او ظاهرًا فقط وهو
اولو وذو وفروعهما او مضمرًا فقط وهو وحده ولبيك واخواته
يجب تجرّد المضاف عن التّنوين ونون المثنى والجمع وملحقاتهما فان كانت
اضافة صفة الى معمولها فلفظيّة ولا تفيد الّا تخفيفا والّا فمعنويّة
وتفيد تعريفًا مع المعرفة وتخصيصًا مع النّكرة والمضاف اليه فيهما ان كان
جنسًا للمضاف فهي بمعنى من او ظرفا له فبمعنى في او غيرهما فبمعنى اللّام و
قد يكتسب المضاف المذكّر من المضاف اليه المؤنث تانيثه وبالعكس
بشرط جواز الأستغناء عنه بالمضاف اليه كقولك كما شرقت صدر القناة
من الدّم وقوله انارة العقل مكسوف بطوع هوى ومن ثمّ امتنع قامت
غلام هند الثّاني المجرور بالحرف وهو ما نسب اليه شيء بواسطة حرف جرّ

ملفوظ والمشهور من حروف الجر اربعة عشر سبعة منها تجر الظاهر و
المضمر وهي من والى وعن وعلى وفي والبا واللام وسبعة تجر الظاهر
فقط وهي مذ ومنذ وتخصان بالزمان ورب وتختص بالنكرة والتا
وتختص باسم الله تعالى وحتى والكاف والواو ولا تختص بالظاهر المعين

النوع الرابع ما يرد منصوبا وغير منصوب وهو اربع **الاول** المستثنى
وهو المذكور بعد الا واخواتها للدلالة على عدم اتصافه بما نسب الى
سابقه ولو حكما فان كان مخرجا فمتصل والا فمنقطع فالمستثنى بالا
ان لم يذكر معه المستثنى منه اعرب بحسب العوامل وسمي مفرغا والكلام
معه غير موجب غالبا وان ذكر فان كان الكلام موجبا نصب والا فان كان
متصلا فالاحسن اتباعه على اللفظ نحو ما فعلوه الا قليل وان تعذر
فعلى المحل نحو لا اله الا الله وان كان منقطعا فالحجازيون يوجبون
النصب والتميميون يجيزون الاتباع نحو ما جاء القوم الا حمارا او حمار
تتمة والمستثنى بخلا وعدا وحاشا ينصب مع فعليتها ويجر مع حرفيتها
وبليس ولا يكون منصوب بالجزئية واسمها مستتر وجوبا وبما خلا وما عدا

منصوب

منصوب وبغير وسوى مجرور بالاضافة وتعرب غير بما يستحقه المستثنى
بالا وسوى كغير عند قوم وظرف عند آخرين **الثاني** المشتغل عنه العامل
اذا اشتغل عامل عن اسم مقدم بنصب ضميره او متعلقه كان لذلك الاسم
خمس حالات فيجب نصبه بعامل مقدر يفسره المشتغل اذا تلى ما لا يتلوه
الا فعل كادات التحضيض نحو هلا زيدا اكرمته ورفعه بالابتداء اذا تلى
ما لا يتلوه الا اسم كاذا الفجائية نحو خرجت فاذا زيد يضربه عمرو او فصل
بينه وبين المشتغل ماله الصدر نحو زيد هل رايته ويترجح نصبه اذا تلى
مظان الفعل نحو ا زيدا ضربته او حصل بنصبه تناسب جملتين في العطف
نحو قام زيد وعمرا اكرمته او كان المشتغل فعل طلب نحو زيدا اضربه و
يتساوى الامران اذا لم تفت المناسبة في العطف على التقديرين نحو زيد
قام وعمرا اكرمته فان رفعت فالعطف على الاسمية او نصبت فعلى الفعلية
ويترجح الرفع فيما عدا ذلك لاولوية عدم التقدير نحو زيد ضربته **الثالث**
المنادى وهو المدعو بيا وهيا واي وا وامع البعيد وبالهمزة مع القريب
ويبنى مطلقا ويشترط كونه مظهرا ويا انت ضعيف وخلوه عن اللام الا في

لفظ الجلالة ويا التى شاذ وقد يحذف حرف النداء الا مع الجنس والمندوب
والمستغاث واسم الاشارة ولفظ الجلالة مع عدم الميم فى الاغلب فان وجد
لزم الحذف تفصيل المفرد المعرفة والنكرة المقصود يبنيان على ما يرفعان
نحو يا زيد ويا رجلان والمضاف وشبهه وغير المقصود تنصب نحو يا عبد الله
ويا طالعا جبلا ويا رجلا والمستغاث يخفض بلامها ويفتح لالفها ولا لام
نحو يا لزيد ويا زيداه والعلم المفرد الموصوف بابن او ابنة مضافا الى
علم يختار فتحه نحو يا زيد بن عمرو والمنون ضرورة يجوز ضمه ونصبه
نحو سلام الله يا مطرا عليها والمكرر المضاف يجوز ضمه ونصبه كتيم
الاول فى نحو يا تيم تيم عدى وتوابعه المضاف تنصب مطلقا اما المفرد
فتوابع المعرب يعرب باعرابه وتوابع المبنى على ما يرفع به من التاكيد و
الصفة وعطف البيان ترفع على لفظه وتنصب على محله والبدل كالمستقل
مطلقا اما المعطوف مع ال فالخليل يختار رفعه ويونس نصبه والمبرد
ان كان كالخليل فكالخليل والا فكيونس والا فكالستر او توابع ما يقدر
ضمه كالمعتل والمبنى قبل النداء كتوابع المضموم لفظا فترفع للبناء

المقدر على اللفظ وتنصب للنصب المقدر على المحل **الرابع** مميز اسماء العدد
فمميز الثلثة الى عشرة مجرور مجموع ومميز ما بين العشرة والماية منصوب
مفرد ومميز الماية والالف ومثناهما وجمعه مجرور مفرد ورفضوا جمع
المائة واصول العدد اثنا عشرة كلمة واحدة الى عشرة ومائة والف فالواحد
والاثنان يذكران مع المذكر ويؤنثان مع المؤنث ولا يجامعهما المعدود
بل يقال رجل ورجلان والثلثة الى العشرة بالعكس نحو سخرها عليهم
سبع ليال وثمانية ايام **تتميم** وتقول احد عشر اثنى عشر فى المذكر احدى
عشرة اثنتى عشرة فى المؤنث ثلثة عشر الى تسعة عشر فى المذكر ثلث عشرة
الى تسع عشرة فى المؤنث ويستويان فى عشرين واخواتها ثم تعطف
فتقول احد وعشرون رجلا احدى وعشرون امرأة اثنان وعشرون رجلا
اثنتان وعشرون امرأة ثلثة وعشرون رجلا ثلث وعشرون امرأة و
هكذا الى تسع وتسعين امرأة **المبنيات** منها المضمر وهو ما وضع لمتكلم او
مخاطب او غايب سبق ذكره ولو حكما فان استقل فمنفصل والا فمتصل
والمتصل مرفوع ومنصوب ومجرور والمنفصل غير مجرور فهذه خمسة ولا

يسوغ المنفصل الا لتعذر المتصل وانت في هاء سلنيه وشبهها بالخيار مسئلة
وقد يتقدم الجملة ضمير غايب مفسرها يسمى ضمير الشان ويحسن تانيثه ان كان
المؤنث فيها عمدة وقد يستتر ولا يعمل فيه الا الابتداء او نواسخه ولا يثنى
ولا يجمع ولا يفسر بمفرد ولا يتبع نحو هو الامير راكب وهي هند كريمة وانه الامير
راكب وكان الناس صنفان فايدة ذكر بعض المحققين عود الضمير على المتاخر
لفظا ورتبة في خمسة مواضع اذا كان مرفوعا باول متنازعين واعملنا
الثاني نحو اكرماني واكرمت الزيدين وكان فاعلا في باب نعم مفسرا بتمييز
نحو نعم رجلا زيد ومبدلا منه ظاهر نحو ضربته زيدا او مجرورا برب على
ضعف نحو ربه رجلا وكان الشان او القصة كما مر ومنها اسماء الاشارة
وهو ما وضع لمشار اليه فللمفرد المذكر ذا ومثناه ذان مرفوع المحل وذين
منصوبه ومجروره وان هذان لساحران متاول وللمؤنث ذي وذه وتي وته
وللمثناة تان رفعا وتين نصبا وجرا ولجمعهما اولاء مدا وقصرا ويدخلها
هاء التنبيه ويلحقها كاف الخطاب بلا لام للمتوسط ومعه للبعيد الا في
المثنى والجمع عند من مده وفيما دخله حرف التنبيه ومنها الموصول

وهو

وهو حرفي واسمي فالحرفي كل حرف اول مع صلته بالمصدر والمشهور خمسة
ان وان وما وكي ولو نحو اولم يكفهم انا انزلنا وان تصوموا خير لكم بما نسوا
يوم الحساب لكيلا يكون على المؤمنين حرج يود احدهم لو يعمر تكميل و
الموصول الاسمي ما افتقر الى صلة وعايد وهو الذي للمذكر والتي للمؤنث
واللذان واللتان لمثناهما بالالف ان كانا مرفوعي المحل والياء ان كان على
منصوبية او مجرورية والاولى والذين مطلقا لجمع المذكر واللائي واللواتي
لجمع المؤنث ومن وما وال واي وذو وذا بعد ما او من الاستفهاميتين
للمذكر والمؤنث تبصرة اذا قلت ماذا صنعت ومن ذا رايت فذا موصول
وما ومن مبتدان والجواب رفع ولك الغاؤها فهما مفعولان وتركيبهما
معهما بمعنى اي شيء واي شخص فالكل مفعول والجواب على التقديرين نصب و
قس عليه نحو ماذا عرض ومن ذا قام الا ان الجواب رفع مطلقا ومنها المركب
وهو ما ركب من اللفظين ليس بينهما نسبة فان تضمن الثاني حرفا بنيا
كخمسة عشر وحادي عشر واخواتهما الا اثني عشر وفرعيه اذ الاول منهما
معرب على المختار والا اعرب الثاني كبعلبك ان لم يكن قبل التركيب مبنيا كسيبويه

التوابع كل فرع باعراب سابقه وهي خمسة **الاول** النعت وهو ما دل على معنى في
متبوعه مطلقا والاغلب استقامة اشتقاقه وهو اما بحال موصوفه و
يتبعه اعرابا وتعريفا وتنكيرا وافرادا وتثنية وجمعا وتذكيرا وتانيثا
او بحال متعلقه ويتبعه في الثلثة الاول ولها في البواقي فان رفع ضمير الموصوف
فهو اتفق ايضا نحو جاءني امراة كريمة الاب ورجلان كريما الاب ورجال كرام
الاب والا فكالفعل نحو جاءني رجل حسنة جاريته او غالية او غال داره
ولقيت امراتين حسنا عبدهما او قايما او قايمة في الدار جاريتهما **الثاني**
المعطوف بالحرف وهو تابع بواسطة الواو والفاء وثم وحتى وام واما و
او وبل ولا ولكن نحو جاء زيد وعمرو وجمعناكم والاولين وقد يعطف الفعل
على اسم مشابه له وبالعكس ولا يحسن العطف على المرفوع المتصل بارزا او مستترا
الا مع الفصل بالمنفصل او فاصل ما او توسط لا بين العاطف والمعطوف نحو
جئت انا وزيد ويدخلونها ومن صلح وما اشركنا ولا اباؤنا **تتمة** ويعاد
الخافض على المعطوف على ضمير المجرور نحو مررت بك وبزيد ولا يعطف على
معمولي عاملين مختلفين على المشهور الا في نحو في الدار زيد والحجرة عمرو

الثالث

الثالث التاكيد وهو تابع يفيد تقرير متبوعه او شمول الحكم لافراده وهو
اما لفظي وهو اللفظ المكرر او معنوي والفاظه النفس والعين ويطابقان
المؤكد غير التثنية وهما فيها كالجمع تقول جاء زيد نفسه والزيدان انفسهما
وكلا وكلتا للمثنى وكل وجميع وعامة لغيره من ذي اجزاء يصح افتراقها او حكما
نحو شريت العبد كله ويتصل بضمير مطابق للمؤكد وقد يتبع كل باجمع و
اخواته مطابقة **مسئلتان** لا تؤكد النكرة الا مع الفائدة ومن ثم امتنع
رايت رجلا نفسه وجاز شريت عبدا كله واذا اكد المرفوع المتصل بارزا
او مستترا بالنفس او العين فبعد المنفصل نحو قوموا انتم انفسكم وقمت انت
نفسك **الرابع** البدل وهو التابع المقصود اصالة بما نسب الى متبوعه
وهو بدل الكل من الكل والاشتمال وهو الذي اشتمل عليه المبدل منه بحيث
يتشوق السامع الى ذكره نحو يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه والبدل
المباين وهو ان ذكر للمبالغة سمي بدل بداء كقولك حبيبي قمر شمس ويقع
من الفصحاء او للتدارك الغلط فبدل غلط نحو جاء زيد الفرس ولا يقع من فصيح
هداية لا يبدل الظاهر من المضمر بدل الكل الا من الغائب نحو ضربته زيدا

قال بعض المحققين لا يبدل المضمر من مثله ولا من الظاهر وما مثل به لذلك
مصنوع على العرب وقمت انت ولقيت زيدا اياه تاكيد لفظي الخامس عطف
البيان وهو تابع يشبه الصفة في توضيح متبوعه نحو جاء زيد اخوك ويتبعه
في اربعة من عشرة كالنعت ويفرق عن البدل في نحو هند قام اخوها زيد لان
المبدل منه مستغنى عنه وهنا لا بد منه وفي نحو يا زيد الحارث وجاء الضارب
الرجل زيد لان البدل في نية تكرار العامل ويا الحارث والضارب زيد ممتنعان
اسماء العاملة للشبه بالافعال هي ايضا خمسة الاول المصدر وهو اسم
الحدث الذي اشتق منه الفعل ويعمل عمل فعله مطلقا الا اذا كان مفعولا
مطلقا الا اذا كان بدلا عن الفعل فوجهان والاكثر ان يضاف الى فاعله
ولا يتقدم معموله عليه واعماله مع اللام ضعيف كقوله النكاية اعدا
٢ و٣ اسم الفاعل واسم المفعول فاسم الفاعل ما دل على حدث وفاعله على معنى
الحدوث فان كان صلة لال عمل مطلقا والا فبشرط كونه للحال او الاستقبال
واعتماده على نفي او استفهام او مخبر عنه او موصوف او ذي حال ولا يعمل
بمعنى الماضي خلافا للكسائي وكلبهم باسط ذراعيه حكاية حال واسم المفعول

ما دل

ما دل على حدث ومفعوله وهو في العمل بشرطه كاخيه الرابع الصفة
المشبهة وهي ما دل على حدث وفاعله على معنى الثبوت ويفرق عن اسم الفاعل
بصوغها من اللازم دون المتعدي كحسن وصعب وبعدم جواز كونها صلة
لال وبعملها من غير شرط زمان وبمخالفة فعلها في العمل وبعدم جريانها
على المضارع تبصره ولمعمولها ثلث حالات الرفع بالفاعلية والنصب
على التشبيه بالمفعول ان كان معرفة والتميز ان كان نكرة والجر بالاضافة
وهي مع كل من هذه الثلثة اما باللام او لا والمعمول مع كل من الستة اما
مضاف او باللام او مجرد صارت ثمانية عشر فالممتنع الحسن وجهه والحسن
وجه واختلف في حسن وجهه اما البواقي فالاحسن ذو الضمير الواحد وهو
تسعة والحسن ذو الضميرين وهو اثنان والقبيح الخالي وهو اربعة الخامس
اسم التفضيل وهو ما دل على موصوف بزيادة على غيره وهو افعل للمذكر وفعلى
للمؤنث ولا يبنى الا من ثلاثي تام متصرف قابل للتفاضل غير مصوغ منه افعل
لغير التفضيل فلا يبنى من نحو دحرج ونعم وصار ومات ولا من عور وخضر
وحمق لمجيء اعور واخضر واحمق لغيره فان فقد شرط توصل باشد ونحوه

ولحوق من هبنقة شاذ وابيض من اللبن نادر **تتمة** ويستعمل اما عن او
بال او مضافا فالاول مفرد مذكر دائما نحو هند والزيدان افضل من عمرو
وقد يحذف من نحو الله اكبر والثاني يطابق موصوفه ولا يجامع من نحو هند
الفضلى والزيدان الافضلان والثالث ان قصد تفضيله على من اضيف اليه
وجب كونه منهم وجازت المطابقة وعدمها نحو الزيدان اعلما الناس او
اعلمهم وعلى هذا يمتنع يوسف احسن اخوته وان قصد تفضيله مطلقا
فمفرد مذكر مطلقا نحو يوسف احسن اخوته والزيدان احسن اخوتهما اى
احسن الناس من بينهم **تبصرة** ويرفع الضمير المستتر اتفاقا ولا ينصب
المفعول اجماعا ورفعه للظاهر قليل نحو رايت رجلا احسن منه ابوه ويكثر
ذلك في نحو ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد لانه بمعنى
الفعل **فصل** موانع صرف الاسم تسع فعجمة وجمع وتانيث وعدل ومعرفة
وزايدتا فعلان ثم تركيب كذلك وزن الفعل والتاسع الصفة فالعجمة تمنع
صرف العلم العجمي العلمية بشرط زيادته على الثلث كابرهيم ولا اثر لتحرك الاوسط
عند الاكثر **فالجمع** يمنع صرف وزن مفاعل ومفاعيل كدراهم ودنانير

بالنيابة

بالنيابة عن علتين ولحق به حضاجر للاصل وسراويل للشبيه والثانية ان كان
بالف كحبلى وحمراء ناب عن علتين والا منع صرف العلم حتما ان كان بالتاء
كطلحة او زايدا على الثلثة كزينب او متحرك الوسط كسقر او اعجميا كجور فلا
يتحتم صرف هند خلافا للزجاج والعدل يمنع صرف الصفة المعدولة عن
اصلها كرباع ومربع وكاخر في مررت بنسوة اخر اذ القياس بنسوة آخر
لان اسم التفضيل المجرد عن اللام والاضافة مفرد مذكر دائما ويقدر
العدل فيما سمع غير منصرف وليس فيه سوى العلمية كزحل وعمر بتقدير
زاحل وعامر والتعريف بشرط تاثيره في منع الصرف العلمية والالف والنون
يمنع صرف العلم كعمران والوصف الغير القابل للتاء كسكران فعريان
منصرف ورحمن ممتنع والتركيب المزجي يمنع صرف العلم كبعلبك ووزن الفعل
شرطه الاختصاص بالفعل او تصديره بزايد من زوايده ويمنع صرف العلم
كشمر والوصف الغير القابل للتاء كاحمر فيعمل منصرف لوجود يعملة
والوصف يمنع صرف الموازن للفعل بشرط كونها الاصل فيه وعدم قبوله
التاء فاربع في مررت بنسوة اربع منصرف لوجهين وجميع الباب بكسر

مع اللزوم والاضافة والضرورة **الحديقة الثالثة** فيما يتعلق بالافعال المختص
المضارع بالاعراب فيرتفع بالتجرد عن الناصب والجازم وينتصب باربعة احرف
لن وهي لتاكيد نفي المستقبل وكي معناها السببية وأن وهي حرف مصدري و
والتي بعد العلم غير ناصبة وفي التي بعد الظن وجهان واذن وهي للجواب
والجزاء وتنصبه مصدرة مباشرة مقصودا به الاستقبال نحو اذن اكرمك
لمن قال ازورك وجوز الفصل بالقسم وبعد التالية للواو والفاء الوجهان
تكميل وينتصب بان مضمرة جوازا بعد الحروف العاطفة له على اسم صريح
نحو للبس عباءة وتقر عيني وبعد لام كي اذا لم تقترن بلا نحو اسلمت لادخل الجنة
ووجوبا بعد خمسة لام الجحود وهي المسبوقة بكون منفي نحو وما كان الله
ليعذبهم واو بمعنى الى او الا نحو لاكرمنك او تعطيني حقي وفاء السببية و
واو المعية المسبوقتين بنفي او طلب نحو زرني فاكرمك ولا تاكل السمك وتشرب
اللبن وحتى بمعنى الى او كي اذا اريد الاستقبال نحو اسير حتى تغرب الشمس واسلمت
حتى ادخل الجنة فان اردت الحال كانت حرف ابتداء **فصل** والجوازم نوعان
فالاول ما يجزم فعلا واحدا وهو اربعة احرف اللام ولا الطلبيتان نحو

ليتم

ليتم زيد ولا تشرك بالله ولم ولما يشتركان في النفي والقلب للمضي ويختص لم
بمصاحبة اداة الشرط نحو ان لم تقم اقم وبجواز انقطاع نفيها نحو لم يكن ثم
كان ويختص لما بجواز حذف مجزومها نحو قاربت المدينة ولما وبكون منفيها متوقعا
غالبا كقولك لما يركب الامير للمتوقع ركوبه **الثاني** ما يجزم فعلين وهو ان
واذما ومن وما ومتى واي وايان وانى وحيثما ومهما واينما فالاولان
حرفان والبواقي اسماء على الاشهر وكل منها يقتضي شرطا وجزاء ماضيين
او مضارعين او مختلفين فان كانا مضارعين والاول فالجزم وان كان الثاني
وحده فالوجهان وكل جزاء يمتنع جعله شرطا فالفاء لازمة له كان يكون جملة
اسمية او انشائية او فعلا جامدا او ماضيا مقرونا بقد نحو ان تقم فانا
اقوم او فاكرمني او فعسى ان اقوم او فقد قمت **مسئلة** ويجزم بعد الطلب بان
مقدرة مع قصد السببية نحو زرني اكرمك ولا تكفر تدخل الجنة ومن ثم
امتنع ولا تكفر تدخل النار بالجزم لفساد المعنى **فصل** افعال المدح والذم
افعال وضعت لانشاء مدح او ذم فمنها نعم وبئس وساء وكل منها يرفع فاعلا
معرفا بال او مضافا الى المعرف بها او ضميرا مستترا مفسرا بتمييز ثم يذكر المخصوص

مطابقا للفاعل ويجعل مبتدأ مقدم الخبر او خبر المحذوف المبتدأ نحو نعم
المرأة هند وبئس نساء الرجل الهندات وساء رجلا زيد ومنها حب ولا
حب وهما كنعم وبئس والفاعل ذا مطلقا وبعده المخصوص ولك ان تاتي قبله
او بعده بتميز او حال على وفقه نحو حبذا الزيدان وحبذا زيد راكبا او
حبذا امرأة هند فصل فعلا التعجب فعلان وضعا لانشاء التعجب
وهما ما افعل وافعل به ولا يبنيان الا مما يبنى منه اسم التفضيل ويتوصل
الى الفاقد باشدد واشد ولا يتصرف فيهما وما مبتدأ اتفاقا وهل هي بمعنى
شيء وما بعدها خبرها او موصولة وما بعدها صلتها والخبر محذوف خلاف
وما بعد الباء فاعل عند سيبويه والباء زائدة ومفعول عند الاخفش والباء للتعدية
او زائدة فصل افعال القلوب افعال تدخل على الاسمية لبيان ما نشأت
عنه من ظن او يقين وتنصب المبتدأ والخبر مفعولين ولا يجوز حذف احدهما
وحده وهي وجد والفى لتيقن الخبر نحو انهم الفوا آباءهم ضالين وجعل و
زعم لظنه نحو زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا وعلم ورأى للامرين والغالب
اليقين نحو انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا وظن وخال وحسب لهما والغالب

يهما

فيها الظن نحو حسبت زيدا قائما مسئلة اذا توسطت بين المبتدأ والخبر او
تاخرت جاز ابطال عملها لفظا ومحلا ويسمى الالغاء نحو زيد علمت قائم
وزيد قائم علمت واذا دخلت على الاستفهام او النفي او اللام او القسم وجب
ابطال عملها لفظا فقط ويسمى التعليق نحو ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين
احصى وعلمت لزيد قائم خاتمة اذا تنازع عاملان ظاهرا بعدها فلك اعمال
ايهما شئت الا ان البصريين يختارون الثاني لقربه وعدم استلزام اعماله
الفصل بالاجنبي والعطف على الجملة قبل تمامها والكوفيين الاول لسبقه
وعدم استلزامه الاضمار قبل الذكر وايهما اعملت اضمرت الفاعل في المهمل
موافقا للظاهر اما المفعول فالمهمل ان كان الاول حذف والثاني اضمر الا
ان يمنع مانع وليس منه نحو حسبني وحسبتهما منطلقين الزيدان منطلقا
كما قاله بعض المحققين الحديقة الرابعة في الجمل وما يتبعها الجمل قول تضمن
كلمتين باسناد فهي اعم من الكلام عند الاكثر فان بدئت باسم فاسمية نحو
زيد قائم وان تصوموا خير لكم وان زيدا قائم اذ لا عبرة بالحرف او بفعل
ففعلية كقام زيد وهل قام زيد وزيدا ضربته ويا عبد الله وان احد من

المشركين استجارك لأن المقدّر كالمذكور ثمّ ان وقعت خبرا فصغرى وكان خبر
المبتدأ فيها جملة فكبرى نحو زيد قام ابوه فقام ابوه صغرى والجميع كبرى
وقد يكون صغرى وكبرى باعتبارين كما في نحو زيد ابوه غلامه منطلق وقد لا
يكون صغرى ولا كبرى كقام زيد **اجمال** الجمل التي لها محل سبع الجزئية و
الحالية والمفعول بها والمضاف اليها والواقعة جوابا لشرط جازم والتابعة
لمفرد والتابعة لجملة لها محل والتي لا محل لها سبع ايضا المستانفة والمعترضة
والتفسيرية والصلة والمجاب بها القسم والمجاب بها شرط غير جازم والتابعة
لما لا محل له **تفصيل** الاولى مما له محل الجزئية وهي الواقعة خبر المبتداء
او لاحد النواسخ ومحلها الرفع او النصب ولابدّ فيها من ضمير مطابق مذكور
او مقدّر الّا اذا اشتملت على المبتدا او على شامل له او اشارة اليه او كانت
نفس المبتداء الحالية وشرطها ان تكون خبرية غير مصدرة بحرف الاستقبال
ولابدّ من رابط فالاسمية بالواو والضمير او احدهما والفعلية ان
كانت مصدرة بمضارع مثبتة بدون قد فبالضمير وحده نحو جاء زيد
يسرع او معها فمع الواو نحو لم تؤذونني وقد تعلمون والّا فكالاسمية

ولابدّ

ولابدّ مع الماضي المثبت من قد ولو تقديرا **الثالثة** الواقعة مفعولا بها
ويقع محكية بالقول نحو قال اني عبد الله ومفعولا ثانيا لباب ظنّ وثالثا
لباب اعلم ومعلقا عنها العامل نحو لنعلم اىّ الحزبين احصى وقد تنوب
عن الفاعل ويختصّ ذلك بباب القول نحو يقال زيد عالم **الرابعة** المضاف
اليها ويقع بعد ظروف الزمان نحو والسلام علىّ يوم ولدت واذكروا
اذ انتم قليل وبعد حيث ولا يضاف الى الجمل من ظروف المكان سواها و
الاكثر اضافتها الى الفعلية **الخامسة** الواقعة جوابا الشرط جازم مقرونة
بالفاء او اذا الفجائية ومحلها الجزم نحو من يضلل الله فلا هادى له وان
تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون ولا نحو ان تقم اقم وان
قمت قمت فالجزم فيه للفعل وحده **السادسة** التابعة لمفرد ومحلها
بحسبه نحو واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونحو او لم يروا الى الطير
فوقهم صافات ويقبضن **السابعة** التابعة لجملة لها محل ومحلها
بحسبها نحو زيد قام وقعد بالعطف على الصغرى وتقع بدلا بشرط كونها
اوفى بتادية المراد نحو اقول له ارحل لا تقيمن عندنا **تفصيل آخر** الاولى

مما لا محل له المستانفة وهي المفتتح بها الكلام او المنقطعة عما قبلها نحو فلا
يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا وكذلك جملة العامل الملغى لتاخره اما
الملغى لتوسطه فجملته معترضة **الثانية** المعترضة وهي المتوسطة بين
شيئين من شانهما عدم توسط اجنبي بينهما وتقع غالبا بين الفعل ومعموله
والمبتدا وخبره والموصول وصلته والقسم وجوابه والموصوف وصفته
الثالثة المفسرة وهي الفضلة الكاشفة لما يليه نحو ان مثل عيسى عند الله
كمثل آدم خلقه من تراب والاصح انه لا محل لها وقيل هي بحسب ما يفسره
الرابعة صلة الموصول ويشترط كونها خبرية معلومة للمخاطب مشتمله
على ضمير مطابق للموصول **الخامسة** المجاب بها القسم نحو والقران الحكيم
انك لمن المرسلين ومتى اجتمع شرط وقسم اكتفي بجواب المتقدم منهما
الا اذا تقدمهما ما يفتقر الى خبر فيكتفي بجواب الشرط مطلقا **السادسة**
المجاب بها شرط غير جازم نحو اذا جئتني اكرمك وفي حكمها المجاب بها
شرط جازم ولم يقترن بالفاء ولا باذا نحو ان تقم اقم **السابعة** التابعة
لما لا محل له نحو جاءني زيد فاكرمته وجاء الذي زارني واكرمته اذا لم يجعل

الواو للحال بتقدير قد **خاتمة** في احكام الجار والمجرور والظرف اذا وقع
احدهما بعد المعرفة المحضة فحال او النكرة المحضة فصفة او غير المحضة
فمحتمل لهما ولا بد من تعلقهما بالفعل او بما فيه رايحته ويجب حذف المتعلق
اذا كان احدهما صفة او صلة او خبرا او حالا واذا كان كذلك او اعتمد
على نفي او استفهام جاز ان يرفع الفاعل نحو جاء الذي في الدار ابوه وما
عندي احد وافي الله شك **الحديقة الخامسة** في المفردات الهمزة حرف
ترد لنداء القريب والمتوسط وللمضارعة وللتسوية وهي الداخلة على
جملة في محل المصدر نحو سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وللاستفهام
فيطلب بها التصور والتصديق نحو ازيد في الدار ام عمرو وافي الدار زيد
ام في السوق بخلاف هل لاختصاصها بالتصديق أن بالفتح والتخفيف
ترد اسمية وحرفية فالاسمية هي ضمير المخاطب كانت وانتما اذ ما بعدها
حرف خطاب اتفاقا والحرفية ترد ناصبة للمضارع ومخففة من المثقل
ومفسرة وشرطها التوسط بين جملتين اوليهما بمعنى القول وعدم دخول
جار عليها وزايدة وتقع غالبا بعد لما وبين القسم نحو والله ان لو قمت

قمت ولو ان بالكسر والتخفيف ترد شرطيه ونافيه نحو ان الكافرون الا في
غرور ومخففة من الثقيلة نحو وان كل لما جميع لدينا محضرون في
قراءة التخفيف ومتى اجتمعت ان وما فالمتاخر منهما زايدة ان بالفتح والتشديد
حرف تاكيد وتؤل مع معموليها بمصدر من لفظ خبرها ان كان مشتقا وبالكون
ان كان جامدا نحو بلغني انك منطلق وان هذا زيد ان بالكسر والتشديد
ترد حرف تاكيد تنصب الاسم وترفع الخبر ونصبهما لغة وقد تنصب ضمير شان
مقدر فالجملة خبرها وحرف جواب كنعم للمبرد ومن ذلك قوله تعالى ان هذان
لساحران ورد بامتناع اللام في خبر المبتداء اذ ترد ظرفا للماضي فيدخل
على الجملتين وقد يضاف اليها اسم زمان نحو حينئذ ويومئذ وللمفاجاة بعد
بينما او بينا وهل هي حرف ظرف او حرف خلاف اذا ترد ظرفا للمستقبل
فيضاف الى شرطها وينصب بجوابها ويختص بالفعلية واذا السماء انشقت
مثل وان احد من المشركين وللمفاجاة فيختص بالاسمية والخلاف فيها
كاختها ام ترد للعطف متصلة ومنقطعة فالمتصل المرتبط ما بعدها
بما قبلها ومنقطع بعد همزة التسوية والاستفهام والمنقطعة كبل وفي

تعريف

۲۰۸

تعريف وهي لغة حمير اما بالفتح والتشديد حرف تفصيل غالبا وفيها معنى
الشرط للزوم الفاء وعوض بينهما عن فعلها جزء مما في حيزها وفيه اقوال
وقد يفارق التفصيل كالواقعة اوايل الكتب اما بالكسر والتشديد حرف
عطف على المشهور وترد للتفصيل نحو اما شاكرا واما كفورا وللابهام
والشك والتخيير والاباحة واما الاخرى قبل المعطوف عليه بها ولا تنفك
عن الواو غالبا اي بالفتح والتشديد ترد اسم شرط نحو ايا ما تدعوا فله
الاسماء الحسنى واسم استفهام نحو اي الرجلين قام ودالة على معنى الكمال
نحو مررت برجل اي رجل ووصلة لنداء ذي اللام نحو يا ايها الرجل و
موصولة ولا يعرب من الموصولات سواها نحو اكرم ايا اكرمك بل حرف
عطف ويفيد بعد الاثبات صرف الحكم عن المعطوف عليه الى المعطوف
وبعد النفي والنهي تقرير حكم الاول واثبات ضده للثاني ونقل حكمه
اليه عند بعض حاشا ترد للاستثناء حرفا جارا او فعلا جامدا وفاعلها
مستتر عايد الى مصدر مصاغ مما قبلها او اسم فاعل او بعض مفهوم منه
وللتنزيه نحو حاشا لله وهل هي اسم بمعنى براءة او فعل بمعنى برئت اقوال

٣٠٩

فعل بمعنى ابرءِ خلاف **حتّى** ترد عاطفة بجزء اقوى او اضعف بمهلة ذهنية و
تختص بالظاهر عند بعض وحرف ابتداء وتدخل على الجمل وجارة فتختص
بالظاهر خلافاً للمبرد وقد تنصب بعدها المضارع بان مضمرة لا بها خلافاً
للكوفيين **الفاء** ترد رابطة للجواب الممتنع جعله شرطاً وحصر في ستة مواضع
ولربط شبه الجواب نحو الذي يأتيني فله درهم وعاطفة فيفيد التعقيب
والترتيب بنوعيه فالحقيقي نحو قام زيد فعمرو والذكري نحو ونادى نوح
ربه فقال وقد تفيد ترتب لاحقها على سابقها فيسمى فاء السببية نحو
فتصبح الارض مخضرة وقد تخصص باسم النتيجة والتفريع وقد تنبئ عن محذوف
فتسمى فصيحة عند بعض نحو فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت **قد** ترد اسماً بمعنى
يكفي او حسب نحو قدني وقدي درهم وحرف تقليل مع المضارع وتحقيق
مع الماضي غالباً قيل وقد تقربه من الحال ومن ثمّ التزمت في الحالية المصدرة
وفيه بحث مشهور **قط** ترد اسم فعل بمعنى انته وكثيراً ما تحلى بالفاء نحو قام
زيد فقط وظرفاً لاستغراق الماضي منفياً وفيها خمس لغات ولا تجامع
مستقبلاً **كم** خبرية واستفهامية ويشتركان في البناء والافتقار الى التميز

ولزوم الصدر ويختص الخبرية بجر التميز مفرداً او مجموعاً والاستفهامية
بنصبه ولزوم افراده **كيف** ترد شرطية فيجزم الفعلين عند الكوفيين
واستفهامية فيقع خبراً في نحو كيف زيد وكيف كنت ومفعولاً في نحو كيف ظننت
زيداً وحالاً في نحو كيف جاء زيد **لو** ترد شرطية فتقتضي امتناع
شرطها واستلزامه بجوابها وتختص بالماضي ولو مؤولاً وبمعنى
ان الشرطية وليست جازمة خلافاً لبعضهم وبمعنى ليت نحو
لو ان لنا كرة ومصدرية وقد مضت **لولا** حرف ترد
لربط امتناع جوابه بوجود شرطه وتختص بالاسمية ويغلب
معها حذف الخبر ان كان كوناً مطلقاً وللتوبيخ فتختص بالماضي
وللتحضيض والعرض فتختص بالمضارع ولوما ويلا كـ**لما** ترد لربط
مضمون جملة بوجود مضمون اخرى نحو لما قمت قمت
وهل هي ظرف او حرف خلاف وحرف استثناء نحو ان كل نفس لما
عليها حافظ وجازمة للمضارع كلم ويفترقان في خمسة امور
ما ترد اسمية وحرفية فالاسمية ترد موصولة ونكرة

٣١٠

موصوفة نحو مررت بما معجب لك وصفة لنكرة نحو
لأمرٍ ما يجدع قصير انفه وشرطية زمانية وغير
زمانية واستفهامية والحرفية تردّ مشبهه بليس
ومصدرية زمانية وغير زمانية وصله وكافه **هل**
حرف استفهام ويفترق عن الهمزة بطلب التصديق
وحده وعدم الدخول على العاطف والشرط واسم بعده
فعل والاختصاص بالإيجاب فلا يقال هل لم يقم بخلاف
الهمزة نحو ألم نشرح لك صدرك اللّهمّ اشرح
صدورنا بانوار المعارف ونوّر قلوبنا بحقايق
اللطايف واجعل ما اوردناه في هذه الوريقات
خالصاً لوجهك الكريم وتقبّله منّا انّك انت
السّميع العليم فانّا نتوسّل اليك بحبيبك
محمّدٍ سيّد المرسلين وآله الأئمّة
المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين

والحمد

والحمد لله ربّ العالمين تمّت الرسالة الشريفه
على يد فقير الحقير المذنب العاصي
مير جعفر في شهر ربيع الثاني
سنة ١٠٦٩
تم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وجعل لنا التوفيق خير رفيق والصلوة
والسلام على من ارسله هدى هو بالاهتداء حقيق ونورا به الاقتداء يليق
وعلى آله واصحابه الذين سعدوا مناهج الصدق بالتصديق وصعدوا معارج
معارج الحق بالتحقيق **وبعد** فهذا غاية تهذيب الكلام في تحرير المنطق
والكلام وتقريب المرام من تقرير عقايد الاسلام جعلته تبصرة لمن
حاول التبصر لدى الافهام وتذكرة لمن اراد ان يتذكر من ذوي الافهام سيما
الولد الاعز الحفي الحري بالاكرام سمي حبيب الله عليه التحية والسلام لا
زال له من التوفيق قوام ومن التأييد عصام وعليه التوكل وبه الاعتصام
القسم الاول في المنطق **مقدمة** العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا
فتصور ويقتسمان بالضرورة الضرورة والاكتساب بالنظر وهو ملاحظة المعقول

لتحصيل

لتحصيل المجهول وقد يقع فيه الخطاء فاحتيج الى قانون يعصم عنه وهو المنطق
وموضوعه المعلوم التصوري والتصديقي من حيث يوصل الى مطلوب
تصوري فيسمى معرفا او تصديقي فيسمى حجة **فصل** دلالة اللفظ على تمام ما
وضع له مطابقة وعلى جزئه تضمن وعلى الخارج التزام ولا بد من اللزوم
عقلا او عرفا فيلزمهما المطابقة ولو تقديرا ولا عكس والموضوع ان قصد
بجزء منه الدلالة على جزء المعنى فمركب اما تام خبر او انشاء واما ناقص تقييدي
او غيره والا فمفرد وهو ان استقل فمع الدلالة بهيئته على احد الازمنة
كلمة وبدونها اسم والا فاداة **وايضا** ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا
علم وبدونه متواط ان تساوت افراده ومشكك ان تفاوتت باولية او اولوية
وان كثر فان وضع لكل فمشترك والا فان اشتهر في الثاني فمنقول ينسب الى
الناقل والا فحقيقة ومجاز **فصل** المفهوم ان امتنع فرض صدقه على كثيرين
فجزئي والا فكلي امتنعت افراده او امكنت ولم توجد او وجد الواحد فقط مع
امكان الغير او امتناعه او الكثير مع التناهي او عدمه **والكليان** ان تفارقا
كليا فمتباينان والا فان تصادقا كليا من الجانبين فمتساويان ونقيضاهما

كذلك او من جانب فاعم واخص مطلقا ونقيضاهما بالعكس والأمن وجه وبين
نقيضيهما تباين جزئي كالمتباينين وقد يقال الجزئي للأخص وهو اعم
والكليات خمس الأول الجنس وهو المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة في
جواب ما هو فان كان الجواب عن الماهية وعن بعض المشاركات هو الجواب
عنها وعن الكل فقريب كالحيوان والا فبعيد كالجسم الثاني النوع وهو المقول
على الكثرة المتفقة الحقيقة في جواب ما هو وقد يقال على الماهية المقول
عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ما هو ويخص باسم الاضافي كالأول
بالحقيقي وبينهما عموم من وجه لتصادقهما على الانسان وتفارقهما في الحيوان
والنقطة ثم الاجناس تترتب متصاعدة الى العالي ويسمى جنس الاجناس و
الانواع متنازلة الى السافل ويسمى نوع الانواع وما بينهما متوسطات
الثالث الفصل وهو المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته فان
ميز عن المشاركات في الجنس القريب فقريب او البعيد فبعيد واذا نسب الى
ما يميزه فمقوم والى ما يميز عنه فمقسم والمقوم للعالي مقوم للسافل ولا
عكس والمقسم بالعكس الرابع الخاصة وهو الخارج المقول على ما تحت حقيقة

واحدة فقط الخامس العرض العام وهو الخارج المقول عليها وعلى غيرها وكل
منهما ان امتنع انفكاكه عن الشيء فلازم بالنظر الى الماهية او الى الوجود بين
يلزم تصوره من تصور الملزوم او من تصورهما الجزم باللزوم وغير بين بخلافه
والا فعرض مفارق يدوم او يزول بسرعة او بطوء خاتمة مفهوم الكلي
يسمى كليا منطقيا ومعروضه طبيعيا والمجموع عقليا وكذا الانواع الخمسة
والحق وجود الكلي الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه فصل التصورات معرف
الشيء ما يقال عليه لافادة تصوره ويشترط ان يكون مساويا واجلى فلا
يصح بالاعم والاخص والمساوي معرفة والاخفى والتعريف بالفصل القريب
حد وبالخاصة رسم فان كان مع الجنس القريب فتام والا فناقص ولم يعتبروا
بالعرض العام وقد اجيز في الناقص ان يكون اعم كاللفظي وهو ما يقصد به
تفسير مدلول اللفظ فصل القضية قول يحتمل الصدق والكذب فان كان
الحكم بثبوت شيء لشيء او نفيه عنه فحملية موجبة او سالبة ويسمى المحكوم
عليه موضوعا والمحكوم به محمولا والدال على النسبة رابطة وقد استعير لها
هو والا فشرطية ويسمى الجزء الاول مقدما والثاني تاليا والموضوع ان كان

شخصاً سميت القضية شخصية ومخصوصة وان كان نفس الحقيقة فطبيعية
والا فان بين كمية افراده كلاً او بعضاً فمحصورة كلية او جزئية وما به
البيان سور والا فمهملة وتلازم الجزئية ولا بد في الموجبة من وجود
الموضوع محققاً وهي الخارجية او مقدراً فالحقيقية او ذهناً فالذهنية
وقد يجعل حرف السلب جزءاً من جزء فتسمى معدولة والا فمحصلة **وقد يصرح**
بكيفية النسبة فموجهة وما به البيان جهة فان كان الحكم بضرورة النسبة
مادام ذات الموضوع فضرورية مطلقة او مادام وصفه فمشروطة عامة
او في وقت معين فوقتية مطلقة او غير معين فمنتشرة مطلقة او بدوامها مادام
الذات فدائمة او مادام الوصف فعرفية عامة او بفعليتها فمطلقة عامة
او بعدم ضرورة خلافها فممكنة عامة فهذه بسائط وقد يقيد العامتان
والوقتيتان المطلقتان باللادوام الذاتي فتسمى المشروطة الخاصة و
العرفية الخاصة والوقتية والمنتشرة وقد يقيد المطلقة العامة باللا
ضرورة الذاتية فتسمى الوجودية اللاضرورية او باللادوام الذاتي
فتسمى الوجودية اللادائمة وقد يقيد الممكنة العامة باللاضرورة الجانب

الموافق

الموافق ايضاً فيسمى الممكنة الخاصة وهذه مركبات لان اللادوام اشارة
الى مطلقة عامة واللاضرورة الى ممكنة عامة مخالفتي الكيفية موافقتي
الكمية لما قيد بهما **فصل** الشرطية متصلة ان حكم فيها بثبوت نسبة على
تقدير اخرى او نفيها عنه لزومية ان كان ذلك لعلاقة والا فاتفاقية
ومنفصلة ان حكم فيها بتنافي نسبتين او لا تنافيهما صدقاً وكذباً وهي
الحقيقية او صدقاً فقط فمانعة الجمع او كذباً فقط فمانعة الخلو وكل منهما
عنادية ان كان التنافي لذاتي الجزئين والا فاتفاقية ثم الحكم في الشرطية
ان كان على جميع تقادير المقدم فكلية او بعضها مطلقاً فجزئية او معيناً
فشخصية والا فمهملة وطرفا الشرطية الطرفين في الاصل قضيتان
حمليتان او متصلتان او منفصلتان او مختلفتان الا انهما اخرجتا
بزيادة اداة الاتصال والانفصال عن التمام **فصل** التناقض اختلاف
القضيتين بحيث يلزم لذاته من صدق كل كذب الاخرى وبالعكس ولا بد من
الاختلاف في الكم والكيف والجهة والاتحاد فيما عداها والنقيض للضرورية
الممكنة العامة وللدائمة المطلقة العامة وللمشروطة العامة الحينية

الممكنة وللعرفية العامة الحينية المطلقة وللمركبة المفهوم المردد بين
نقيض الجزئين لكن لا بد في الجزئية بالنسبة الى الكل فرد العكس المستوي تبديل
طرفي القضية مع بقاء الصدق والكيف والموجبة انما تنعكس جزئية لجواز
عموم المحمول او التالي والسالبة الكلية تنعكس كلية والا لزم سلب
الشيء عن نفسه والجزئية لا تنعكس اصلا لجواز عموم الموضوع او المقدم
واما بحسب الجهة فمن الموجبات تنعكس الدائمتان والعامتان حينية
مطلقة والخاصتان حينية لادائمة والوقتيتان والوجوديتان و
المطلقة العامة مطلقة عامة ولا عكس للممكنتين ومن السوالب تنعكس
الدائمتان دائمة والعامتان عرفية عامة والخاصتان عرفية لادائمة
في البعض والبيان في الكل ان نقيض العكس مع الاصل ينتج المحال ولا عكس
للبواقي بالنقض عكس النقيض تبديل نقيضي الطرفين مع بقاء الصدق
والكيف او جعل نقيض الثاني اولا مع مخالفة الكيف وحكم الموجبات
ههنا حكم السوالب في المستوي وبالعكس البيان البيان والنقيض
النقيض فتذكر وقد بين انعكاس الخاصتين من الموجبة الجزئية هنا

وبين

بين السالبة الجزئية غة الى العرفية الخاصة فصل القياس قول
مؤلف من قضايا يلزم لذاته قول آخر فان كان مذكورا فيه بمادته وهيئته
فاستثنائي والا فاقتراني حملي او شرطي وموضوع المطلوب من الحملي
يسمى اصغر ومحموله اكبر والمتكرر اوسط وما فيه الاصغر الصغرى والاكبر
الكبرى والاوسط اما محمول الصغرى وموضوع الكبرى وهو الشكل
الاول او محمولهما فالثاني او موضوعهما فالثالث او عكس الاول
فالرابع ويشترط في الاول ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية الكبرى
لينتج الموجبتان مع الموجبة الموجبتين ومع السالبة السالبتين
بالضرورة وفي الثاني اختلافهما في الكيف وكلية الكبرى مع دوام الصغرى
او انعكاس السالبة الكبرى وكون الممكنة مع ضرورية او كبرى مشروطة
لينتج الكليتان سالبة كلية والمختلفتان في الكم ايضا سالبة جزئية
بالخلف او عكس الكبرى او الصغرى ثم الترتيب ثم النتيجة وفي الثالث
ايجاب الصغرى وفعليتها مع كلية احدهما لينتج الموجبتان مع
الموجبة الكلية او بالعكس موجبة جزئية ومع السالبة الكلية

او الجزئية سالبة جزئية بالخلف او عكس الصغرى او الكبرى ثم الترتيب
ثم النتيجة وفي الرابع ايجابهما مع كلية الصغرى او اختلافهما مع
كلية احديهما لينتج الموجبة الكلية مع الاربع والجزئية مع
السالبة الكلية والسالبتان مع الموجبة الكلية وكليتهما
مع الموجبة الجزئية موجبة جزئية ان لم يكن سلب والا فسالبة
بالخلف او بعكس الترتيب ثم النتيجة او بعكس المقدمتين او بالرد
الى الثاني بعكس الصغرى او الى الثالث بعكس الكبرى **وضابطة**
شرايط الاربعة انه لابد لها اما من عموم موضوعية الاوسط
مع ملاقاته للاصغر بالفعل او حمله على الاكبر واما من عموم
موضوعية الاكبر مع الاختلاف في الكيف مع منافاة نسبة وصف
الاوسط الى وصف الاكبر لنسبة الى ذات الاصغر **فصل** الشرطي
من الاقتراني اما ان يتركب من متصلتين او منفصلتين او حملية
ومتصلة او حملية ومنفصلة او متصلة ومنفصلة وينعقد
الاشكال الاربعة وفي تفصيلها طول **فصل** الاستثنائي ينتج من

المتصلة

المتصلة وضع المقدم ورفع التالي والحقيقة وضع كل كمانعة الجمع ورفعه
كمانعة الخلو وقد يخص باسم قياس الخلف ما يقصد به اثبات المطلوب
بابطال نقيضه ومرجعه الى استثنائي واقتراني **فصل** الاستقراء
تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي والتمثيل بيان مشاركة لاخر في علة
الحكم ليثبت فيه والعمدة في طريقه الدوران والترديد **فصل**
القياس اما برهاني يتألف من اليقينيات واصولها الاوليات
والمشاهدات والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات
ثم ان كان الاوسط مع عليته للنسبة في الذهن علة لها في الواقع
فلمي والا فاني واما جدلي يتألف من المشهورات والمسلمات
واما خطابي يتألف من المقبولات والمظنونات واما شعري يتألف
من المخيلات واما سفسطي يتألف من الوهميات والمشبهات **خاتمة**
اجزاء العلوم الموضوعات وهي التي يبحث في العلم عن اعراضها
الذاتية والمبادي هي الحدود الموضوعات واجزائها واعراضها
ومقدمات بينة او ماخوذة يبتنى عليها قياسات العلم والمسائل

١٩م

وهي قضايا تطلب في العلم وموضوعاتها موضوع العلم او نوع منه او
عرض ذاتي له او مركب ومحمولاتها امور خارجة عنها لاحقة لها
لذواتها وقد يقال المبادي لما يبدأ به قبل المقصود والمقدمات
لما يتوقف عليه الشروع بوجه البصيرة وفرط الرغبة كتعريف
العلم وبيان غايته وموضوعه وكان القدماء يذكرون ما يسمونه
الرؤس الثمانية اولها الغرض لئلا يكون النظر فيه عبثا الثاني
المنفعة اي ما يتشوقه الكل طبعا لينشط للطلب ويحمل المشقة
الثالث السمة وهي عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصله
الرابع المولف ليسكن قلب المتعلم الخامس من اي علم هو ليطلب
فيه ما يليق به السادس في اي مرتبة هو ليقدم على ما يجب و
يؤخر عما يجب السابع القسمة وهي الترتيب ليطلب
في كل باب ما يليق به الثامن الانحاء التعليمية وهي
التقسيم اعني التكثير من فوق والتحليل عكسه والتحديد
والبرهان الحد اي الطريق الى الوقوف على الحق

والعمل

والعمل به وهذا اشبه بالمقاصد
تمت بعون الملك الوهاب
في شهر ربيع الثاني
سنه ١٠٦٩
تم

٢١٢



حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم احبائه
فانى مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيرا
الى غرر فوائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادنى الدليل اليه وقوى
اعتمادى عليه والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد
وسميته بتجريد العقايد ورتبته على ستة مقاصد **المقصد الاول** فى
الامور العامة وفيه فصول ثلثة **الفصل الاول** فى الوجود والعدم و
تحديدهما بالثابت العين والمنفى العين والذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه
او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر بل المراد تعريف اللفظ اذ لا شىء اعرف
من الوجود والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافى عليه او بتوقف الشىء ٣١٨

على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال الرسم باطل وتردد الذهن
حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطى الشركة
فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات او لم تنحصر اجزاؤها وانفكاكهما
تعقلا ولتحقق الامكان وفايدة الحمل والحاجة الى الاستدلال وانتفاء
التناقض وتركب الواجب فقيامه بالماهية من حيث هى فزيادته عليها فى التصور
وهو ينقسم الى الذهنى والخارجى والا بطلت الحقيقية والموجود فى الذهن
انما هو الصورة المخالفة فى كثير من اللوازم وليس الوجود معنى يحصل به
الماهية فى العين بل الحصول ولا تزايد فيه والاشتداد وهو خير محض ولا
ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته للمعقولات ولا ينافيها ويساوق
الشيئية فلا يتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله وكيف يتحقق بدونه
مع اثبات القدرة وانتفاء الاتصاف وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد
ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم محالات والامكان امر اعتبارى يعرض
لما اتفقنا على انتفائه وهو يرادف الثبوت والعدم النفى فلا واسطة
والوجود لا يرد عليه القسمة والكلى ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض

ونوقضوا بالحال نفسها والعرض بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام الكل
باطل فبطل ما فرعوها عليها من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم ومن
انتفاء تاثير المؤثر فيها وتباينها ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس وما
يتبعها في الوجود وفي مغايرة التحيز للجوهرية وفي اثبات صفة المعدوم
بكونه معدوما وفي امكان وصفه بالجسمية وفي وقوع الشك في اثبات
الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة ومن قسمة الحال الى المعلل
وغيره وتعليل الاختلاف بها وغير ذلك مما لا فايدة بذكره ثم الوجود قد يؤخذ
على الاطلاق ويقابله عدم مثله قد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان
معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله ويفتقر الى الموضوع كافتقار
ملكته وقد يؤخذ شخصيا ونوعيا وجنسيا ولا جنس له بل هو بسيط
فلا فصل له ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها
فليس جزءا من غيره مطلقا والشيئية من المعقولات الثانية وليست
متاصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات
وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير وفي

عدم

عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الآخر بخلاف باقي الاعدام
ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين و
عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان
اني وبالعكس لمي والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا ينعاكس
عدما وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى حقيقية واذا حمل الوجود او جعل
رابطة ثبتت مواد ثلثة في انفسها وجهات في العقل دالة على وثاقة الرابطة
وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان وكذا العدم والبحث في تعريفها
كالوجود وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها وقد
يؤخذ الاولان باعتبار الغير والقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابهما ومانعة
الخلو بين الثلثة في الممكنات ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة
وان اختلفا في السلب والايجاب وكل منهما يصدق على الآخر اذا تقابلا و
في المضاف اليه وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين
فيعم الاخرى والخاص وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال ولا يشترط العدم
في الحال والا اجتمع النقيضان والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم

٣٢٠

واستحالة التسلسل ولو كان الوجوب ثبوتياً لزم امكان الواجب ولو كان الامتناع
ثبوتياً لزم امكان الممتنع ولو كان الامكان ثبوتياً لزم سبق كل ممكن على امكانه و
الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته والوجوب شامل للذات
وغيره فكذا الامتناع ومعروضهما بالغير منهما ممكن ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة
الحقيقية وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتها وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير ولا منافاة بين الامكان
الذاتي والغيري وكل ممكن العروض ممكن ذاتي ولا عكس واذا لاحظ الذهن الممكن
موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها
ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب ولا يتصور ان لو تنوع
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته ولا يكفي الخارجية لان فرضها لا يحيل المقابل
فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو سابق يلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه
قضية فعلية والامكان لازم والا يجب الماهية او يمتنع ووجوب المعلولات
يقارن جواز العدم وليس بلازم ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام
الى نقص والاستعداد قابل للشدة والضعف يعدم ويوجد للمركبات وهو غير

الامكان

الامكان لذاته والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره او بالعدم فقديم والا فحادث
والسبق والمقابلاة اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية
او بالشرف او بالذات والحصر استقرائي ومقولية بالتشكيك ويحفظ الاضافة
بين المضافين في انواعه وحيث يوجد التفاوت امتنع جنسية والتقدم دائماً
يعارض زماني او مكاني او غيرهما والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان
والا تسلسل والحدوث متحقق والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان
بانقطاع الاعتبار ويصدق الحقيقي منهما ومن الذاتي والغيري ويستحيل صدق
الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءاً من غيره ولا يمتنع وجوده عليه والا
لكان ممكناً والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا وليس هو
طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في العروض
عدمه وتغاير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر
البطلان والوجود من المحمولات العقلية لامتناع استغنائه عن المحل
حصوله فيه وهو من المعقولات الثانية وكذا العدم وجهاتهما والماهية
والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية

وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه وان يتصور جميع
الاشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بان يتمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار
قسيم باعتبار فيصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض ولهذا نقسم الموجود
الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية
لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت واذا حكم الذهن
على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحه
باعتبار مطابقته لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب ثم الوجود والعدم
قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من
وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا و
التغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو اشترط
واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط والحمل
والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية
والا لتسلسل ثم الموجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما الموجود في

الكتابة والعبارة فمجازي والمعدوم لا يعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح
الحكم عليه بصحة العود ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه ولم يبق فرق بينه
وبين المبتدا وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان و
الحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية وقسمة الموجود الى الواجب والممكن تتحقق
على الموجود من حيث هو قابل للتقييد بعدم والحكم على الممكن بامكان الوجود
حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل
وقد يكون معقولا باعتبار ذاته وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان
يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي والحكم بحاجة الممكن ضروري و
خفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والمؤثرية اعتبار عقلي والمؤثر يؤثر
في الاثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وتاثير المؤثر في الماهية
ويلحقه وجوب لاحق وعدم الممكن مستند الى عدم علته والممكن الباقي
مفتقر الى المؤثر لوجود علته والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث ولهذا جاز
استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار
ولا قديم سوى الله تعالى لما سياتي ولا يفتقر الحادث الى المادة والمدة والا لزم

التسلسل والتقدم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات ولاستناده اليه **الفصل الثاني**
في الماهية ولواحقها هي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق
غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود والكل من توابع
المعقول لان حقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لما صدق
على ما ينافيها فيكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده وهي من حيث هي
ليست الا هي ولو سئلت بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها
وقد توخذ الماهية محذوفا عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائدا
ولا يكون مقولا على ذلك المجموع وهو الماهية بشرط لا شيء فلا يوجد الا في
الاذهان وقد يوخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء
من الاشخاص والصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه والكلية العارضة
للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات
ثلثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة فالماهية منها بسيطة وهي ما لا
جزء له ومنها مركبة وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة ووصفاهما
اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص

مع اعتبارهما بما مضى وكما يتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط وهما قد يقومان
بانفسهما وقد يفتقران الى المحل والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما
بالقياس الى الذهن والخارج وهو علة الغني عن السبب فباعتبار الذهن بين
وباعتبار الخارج غني فيحصل خواص ثلثة واحدة متعاكسة واثنتان اعم ولا
بد من حاجة ما لبعض الاجزاء الى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد
وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن فقط واذا اعتبر عروض العموم
ومضايفه فقد يتباين وقد يتداخل وقد يوخذ مواد وقد يوخذ محمولة
يعرض لها الجنسية والفصلية البتة ويجعلوها واحد والجنس كالمادة وهو معلول
والفصل كالصورة وهو علة وما لا جنس له لا فصل له وكل فصل تام فهو واحد
ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة فلا تركيب عقلي الا منهما
ويجب تناهيهما وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما ومنهما عوال
وسوافل ومتوسطات وفصل كل جنس يكون في مرتبة ومن الجنس ما هو مفرد
وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته ومنه ما هو غير مفرد وهما اضافيان وقد
يجتمعان مع التقابل ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل واذا نسبا الى ما يضافان

٣٢٤

اليه كان الجنس اعم والفصل مساويا والتشخص من الامور الاعتبارية فاذا انظر
اليه من حيث هو امر عقلى وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل
بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر
وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها ولا يحصل التشخص
بانضمام كلى عقلى الى مثله والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز من الشئ بالآخر
والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلى قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المندرج
تحت غيره متميز والتشخص يغاير الوحدة وهى يغاير الوجود لصدقه على الكثير
من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه الوحدة ولا يمكن تعريفها الا باعتبار
اللفظ وهى الكثرة عند العقل والخيال يستويان فى كون كل منهما اعرف بالاقسام
وليست الوحدة امرا عينيا بل هى من ثوانى المعقولات وكذا الكثرة ويقابلهما
لاضافة العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهرى بينهما
ثم معروضهما قد يكون واحدا فله جهتان بالضرورة فجهة الوحدة ان لم يقوم
جهة الكثرة ولم يعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت كانت الكثرة موضوعات
او محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس وان قومت فوحدة جنسية او نوعية

او فصلية

او فصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول
مطلق والانقطة ان لها مفهوم زايد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا
ان لم يقبل موضوع الوحدة القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب و
بعض هذه اولى من بعض بالوحدة والهوهو على هذا النحو والوحدة فى الوصف
العرضى والذاتى يتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه والاتحاد محال فالهوهو
يستدعى جهتى تغاير واتحاد على ما سبق والوحدة ليست بعدد بل هى مبدأ
للعدد والمتقوم بها لا غير واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهى
نوع من العدد ثم يحصل انواع لا يتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقايق
هى انواع العدد وكل واحد منها اعتبارى يحكم به العقل على الحقايق اذا انضم
بعضها الى بعض فى العقل انضماما بحسبه والوحدة قد يعرض لذاتها ومقابلها
ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وقد يعرض لها شركة فيتخصص
بالمشهورى وكذا المتقابل وينضاف الى معروضها باعتبارين والى مقابلها
بثالث وكذا المقابل ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل المتنوع الى
انواعه الاربعة اعنى تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد

الملكة والعدم وهو الاول ماخوذ باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان
ويتعاكس هو وما قبله في الحقيقي والمشهوري وتقابل التضايف ويندرج تحت الجنس
باعتبار عارض ومقوليته عليها بالتشكيك واشدها فيه السلب ويقال للاول التناقض
ويحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهذا في القضايا الشخصية اما المحصورة
فبشرائط تسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان
في الموجهات يشترط عاشر هو الاختلاف في الجهة ايضا بحيث لا يمكن اجتماعهما
صدقا وكذبا واذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجود
صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلهما وقد يستلزم الموضوع
احد الضدين بعينه او لا بعينه او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو والاتصاف
بالوسط ولا يعقل للواحد ضدان وهو منفي عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس وجعل الجنس والفصل واحد

الفصل الثالث في العلة والمعلول

كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر
معلول له وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية فالفاعل مبدا التأثير وعند
وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول ولا يجب مقارنة العدم ولا يجوز

بقاء المعلول بعده وان جاز في المعد ومع وحدته يتحد المعلول ثم يعرض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات فان له وجودا او وجوبا بالغير وامكانا بالذات وهذا الحكم ينعكس
على نفسه وفي الوحدة النوعية لا ينعكس والنسبتان من ثواني المعقولات وبينهما
مقابلة التضايف وقد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين ولا ينعكسان
فيهما ولا يتراقى معروضاهما في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها
ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا فيجب وجود علة واجبة
لذاتها هي طرف للسلسلة وللتطبيق بين جملة قد فصل منها احاد متناهية واخرى
لم تفصل منها لان التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد بتعدد كل واحد منهما
باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد احد النسبتين على الاخرى من حيث
السبق ولان المؤثر في المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه
وعلله ولان المجموع له علة تامة وكل جزء علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف
يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة ويتكافؤ النسبتان
في طرفي النقيض والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما
ويجب المخالفة بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته الى تلك العلة

٣٢٥

والا فلا ولا يجب صدق احد النسبتين على المصاحب وليس الشخص من العضريات علة لذاته
لشخص آخر والا لم يتناهى الاشخاص ولا ستغنائه عنه بغيره ولعدم تقدمه ولتكافؤهما
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه والفعل منا يفتقر الى تصور جزئى ليتخصص به الفعل
ثم شوق ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل والحركة الى مكان تتبع ارادة
بحسبها وجزئيات تلك تتبع تخيلات وارادة جزئية يكون السابق من هذه
علة للسابق من تلك فيتصل الارادات فى النفس والحركات فى المسافة الى آخرها
المعدة لحصول اخرى ويشترط فى صدق التاثير على المقارن الوضع والتناهى بحسب
المدة والعدة والشدة التى باعتبارها يصدق التناهى وعدمه الخاص على المؤثر لان
القسرى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبداء يتفاوت مقابله والطبيعى يختلف
باختلاف الفاعل لتساوى الصغير والكبير فى القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبداء
عرض التناهى والحركة المتقوم بالحال قابل له ومادة المركب فقبوله ذاتى وقد يحصل
القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب
وجزء فاعل الحلة وهو واحد والغاية علة بماهيتها العلية العلة الفاعلية معلولة
فى وجودها للمعلول وهى ثابتة لكل قاصد اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها

الوصول

الوصول الى المنتهى وهو قد يكون غاية للقوة الشوقية وقد لا يكون فان لم يحصل
فالحركة باطلة والا فهو خير او عادة او قصد ضرورى او عبث او جزاف واثبتوا
للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات والعلة مطلقا قد يكون بسيطة وقد يكون
مركبة وايضا اما بالقوة او بالفعل واما كلية او جزئية اما ذاتية او عرضية اما
عامة او خاصة قريبة او بعيدة مشتركة او خاصة وللعدم للحادث من
المبادى العرضية وللفاعل فى الطرفين واحد والموضوع كالمادة وافتقار الاشر
انما هو فى احد طرفيه ولسباب الماهية غير اسباب الوجود ولا بد للعدم من سبب
وكذا فى الحركة ومن العلل المعدة ما يودى الى مثل او خلاف او ضد والاعداد
قريب او بعيد ومن العلل العرضية ما هو معد **المقصد الثانى** فى الجواهر و
الاعراض وفيه فصول **الفصل الاول** فى الجواهر الممكن اما ان يكون
موجودا فى الموضوع وهو العرض او لا وهو الجوهر وهو اما مفارق فى ذاته
وفعله وهو العقل او فى ذاته وهو النفس او مقارن فاما ان يكون محلا آخر
وهو المادة او حالا وهو الصورة او ما يتركب منهما وهو الجسم والموضوع و
يتعاكسان وجودا وعدما فى العموم والخصوص وكذا الحال والعرض وبين الموضوع

والعرض مباينة ويصدق العرض على الحال والحال جزئيا والجوهرية والعرضية من ثواني
المعقولات لتوقف نسبة احدهما على وسط واختلاف الانواع في الاولوية والمعقول
منهما اشتراكه عرضي ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها والمعقول من الفناء
العدم وقد يطلق التضاد على البعض باعتبار آخر ووحدة المحل لا يستلزم وحدة
الحال الا مع التماثل بخلاف العكس ولقبا الانقسام فغير مستلزم من الجانبين و
الموضوع من المشخصات وقد يفتقر الحال الى المحل بتوسط (جملة) ولا وجود لوضعي لا يتجزى
بالاستقلال لحجب المتوسط ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلثة او اربعة
على التبادل ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكيك وسكون المتحرك وانتفاء
الدايرة والنقطة عرض قايم بالمنقسم باعتبار التناهي والحركة لا وجود لها في الحال
ولا يلزم نفيها مطلقا والآن لا تحقق له خارج ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى
لم يكن موجودة والقايل بعدم تناهي الاجزاء ويلزمه مع ما تقدم من النقض وجود
المؤلف مما لا يتناهى ويفتقر في التقسيم الى التناسب ويلزمه عدم لحوق السريع البطيء
وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه والضرورة قضت ببطلان الطفرة
والتداخل والقسمة بانواعها تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع

وامتناع

وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي امتناع الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد يقبل
الانقسام الى ما لا يتناهى ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل
ووجود ما لا يتناهى ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق ولو تعدد
انتفى ومكان المركب مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه وكذا الشكل الطبيعي وهو الكرة
والمعقول من المكان البعد فان الامارات تساعد عليه واعلم ان البعد منه ملاق
للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها
بجملتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة
ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام ولم يعم المكان فهذا المكان لا يصح عليه
الخلو عن شاغل حركة ذي المعاوق بعديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما والجهة
طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وليست منقسمة وهي من ذوات الاوضاع
المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما
غير متناه. **الفصل الثاني** في الاجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية اما الفلكية
منها التسعة واحد منها غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب
السبعة السيارة وتشتمل على افلاك اخر تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون

وتشتمل على كواكب سبعة سيارة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت والكل بسايط خالية
عن الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها شفافة واما العناصر البسيطة فاربعة
كرة النار والهواء والماء والارض واستفيد عددها من تعدد امهات الكيفية الفعلية
والانفعالية وكل واحد تنتقل الى الملاصق والى الغير بوسط او بوسايط فالنار حارة
يابسة شفافة متحركة بالطبيعة ولها طبقة واحدة وفوقة على الحالة المركب اليها او
الهواء حار رطب شفاف له اربع طبقات والماء رطب بارد شفاف محيطة بثلثة ارباع
الارض تقريبا له طبقة واحدة والارض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها
طبقات ثلثة واما المركبات فهذه الاربع اسطقساتها وهي حادثة عند تفاعل
بعضها في بعض فيفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها ويحصل كيفية متشابهة
في الكل متوسطة هي المزاج مع حفظ صور البسايط ثم تختلف الامزجة في الاعتدال بحسب
قربها وبعدها عن الاعتدال مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط
وتفريط وهي تسعة **الفصل الثالث** في بقية احكام الاجسام وتشترك الاجسام في
وجوب التناهي لوجوب انطباق ما فرض له ضد ما بد عند مقايسته بعد له مع فرض نقصانه
عنه ويحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب انتفاء الثاني فيه

واتحاد

واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة والضرورة قضت ببقائها
ويجوز خلوها عن الكيفيات المذوقة والمرئية والمشمومية كالهواء ويجوز رؤيتها
بشرط الضوء واللون وهو ضروري والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات
متناهية حادثة فانه لا يخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث وهو ظ واما تناهي
جزئياتهما فلان وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق ويوصف كل حادث بالاضافتين
المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى
فينقطع الزايد والناقص ايضا والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث
متناهية فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها واختص
الحدوث بوقته اذ لا وقت قبله بل المختار يرجح احد مقدوريه عند بعضهم والمادة
منتفية والقبلية لا يستدعي الزمان وقد سبق تحقيقه **الفصل الرابع** في الجواهر
المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا
يصدر عنه امران ولاسبقية المشروط بالآخر في تاثيره او وجوده والا لما انتفت صلاحية
التاثير عنه لان المؤثر مختار وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة
للتشبيه بالكامل اذ طلب الحاصل فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال للتوقف

على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب الحق وقولهم
لا علية بين المتضايفين والا لامكن الممتنع او علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي واما
النفس فهو كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة
الدور وللممانعة في الاقتضاء ولبطلان احدهما مع ثبوت الآخر وهي مغايرة لما يقع
الغفلة عنه ولما يقع المشاركة به والتبدل فيه وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها وعدم
انقسامها وقوتها على ما يعجز المقارنات عنه ولحصول عارضها بالنسبة الى ما يعقل
محلا ومنقطعا ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض ولانتفاء التبعية
ولحصول الضد ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها واختلاف العوارض لا
يقتضي اختلافها وهي حادثة وهو ظ على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع
الضدين او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يمتنع وهي مع البدن على التساوي ولا يفنى بفنائه
ولا تصير مبدأ صورة لآخر والا لبطل ما اصلناه من التعادل او تعقل بذاتها وتدرك
بالآلات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد وللنفس قوى يشاركها بها من الغاذية
والنامية والمولدة واخرى اخص بها يحصل الادراك اما للجزئي او للكلي ويخدم الغاذية
قوى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة وقد يتضاعف لبعض الاعضاء والنمو

غير

غير التسمي والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة
بسيط ليس لها شعور اصلا واما قوة الادراك الجزئي فمنها اللمس وهي قوة منبثة في
البدن كله وفي تعدده نظر ومنه الذوق ويفتقر الى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل
والضد ومنها الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم ومنه
السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط الى الصماخ ومنها البصر ويتعلق بالذات
بالضوء واللون وهو راجع فينا الى تأثير الحدقة ويجب حصوله مع شرائطه بخروج
الشعاع فان انعكس الى المدرك ابصر وجهه وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئي
ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات لرؤية القطر خطا والشعلة
دائرة والمبرسم ما لا تحقق له لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ والوهم المدرك
للمعاني الجزئية والحافظة والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض الفصل
الخامس في الاعراض ويحصر في تسعة الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح
وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد ويشملها قبول المساواة وعدمها
والقسمة وامكان وجود العاد فيه وهو ذاتي وعرضي ويعرض ثاني القسمين
فيهما لاولهما وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية ويوصف

بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها وانواع المتصل قد يكون
تعليمية وان كانت يختلف بنوع ما من الاعتبار ويختلف الجوهرية عما يقال في
جواب ما هو يعطي عرضيته والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي الى
برهان بثبوت الكرة الحقيقية ولا افتقار الى عرض ما للتقوم به يعطي عرضية الجسم
التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد وليست الاطراف اعداما وان
اتصفت بها مع نوع من الاضافة والجسم معروض التناهي وعدمه وهما
باعتبار ان **الثاني** الكيف ويرسم بقيود عدمية بحصر حملها بالاجتماع و
اقسام اربعة فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات وهي مغايرة للاشكال
لاختلافهما في الحمل ومغايرة للمزاج لعمومها **فمنها** اوايل الملموسات وهي
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها والحرارة
جامعة للمتشاكلات ومفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس وهما متضادتان
ويطلق الحرارة على معان اخر مخالفة الكيفية في الحقيقة والرطوبة كيفية
يقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس وهما متغايرتان للين والصلابة
والثقل كيفية يقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان

مطلقا

مطلقا والخفة بالعكس ويقال الآن بالاضافة باعتبارين والميل طبيعي وقسري ونفساني
وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير ومختلفة ومتضادة
ولولا ثبوته لتساوى ذو العايق وعادمه وعند آخرين هو جنس بحسب تعدد الجهات
ويتماثل ويختلف باعتبارها ومنه الثقل والخفة ومنهم جعلوه مغايرا ومنه لازم ومفارق
وينتهي الى الحد الاخير وهو مقدور لنا ويتولد عنه اشياء بعضها لذاته من غير شرط
وبعضها بشرط وبعضها لا لذاته **ومنها** اوايل المبصرات وهي اللون ولكل منهما طرفان
وللاول حقيقة وطرفاه السواد والبياض المتضادان ويتوقف على الثاني في
الادراك لا في الوجود وهما متغايران حسا قابلان للشدة والضعف المتباينان
نوعا ولو كان الثاني جسما يحصل ضد المحسوس بل هو عرض قايم بالمحل المعد لحصول
مثله في الجسم المقابل وهو ذاتي عرضي والقول بثان والظلمة عدم ملكة **ومنها**
المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة
في الخارج ويستحيل بقاؤه لوجود ادراك الهيئة الصوتية ويحصل منه آخر وهو
الصدى ويعرضه كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا اما مصوت او صامت متماثلة
او مختلفة بالذات او بالعرض وينتظم منها الكلام باقسام ولا يعقل غيره كلام **ومنها**

المطعومات التسعة الحاصلة من تفاعل في مثلها **ومنها** المشمومات ولا اسماء لانواعها
الا من جهة الموافقة والمخالفة والاستعدادية المتوسط بين طرفي النقيض والنفسانية
حال او ملكة ومنها العلم وهو اما تصور او تصديق جازم ثابت مطابق ولا يحد وينقسم
الى الضرورية والاكتساب ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد القابل وحلول المثال مغاير
ولا يمكن الاتحاد ويختلف باختلاف المعقول كالحال والاستقبال ولا يعقل الا مضافا
فيقوى الاشكال مع الاتحاد وهو عرض لوجود حده فيه وهو فعلي وانفعالي وغيرهما
وغيرهما ضروري واقسامه ستة ومكتسب وواجب وممكن وهو تابع بمعنى اصالة موازنته
في التطابق فزال الدور ولا بد فيه من الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي
فبالاولى وباصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس والنوع وباصطلاح اخر مغاير قسيم
النوعين وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول ومراتبه ثلث
وذو السبب انما يعلم بسببه كليا والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة
الآلات وقد يطلق على غيره بالاشتراك والاعتقاد يقال لاحد قسميه فيتعاكسان
في العموم والخصوص ويقع فيه التضاد بخلاف العلم والسهو عدم ملكة العلم
ويفرق بينه وبين النسيان والشك تردد الذهن بين الطرفين وقد يصح تعلق

كل

كل من العلم والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار الا التصور والجهل بمعنى يقابلهما
وباخر قسيم لاحدهما والظن ترجيح احد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان وهو يقبل
الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئه ضرورة
ومع فساد احدهما قد يحصل ضده وحصول العلم عن الصحيح واجب ولا حاجة الى المعلم
نعم لا بد من الجزء الصوري وشرط عدم الغاية وضدها وحضورها ولوجوب ما
يتوقف عليه العقليات وانتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به
عقليا وملزوم العلم دليل والظن امارة وبسائطه اما عقلية واما مركبة
لاستحالة الدور وقد يفيد النقلي القطع ويجب التاويل عند التعارض وهو
قياس وقسيماه والقياس اقتراني واستثنائي والاول باعتبار الصورة القريبة اربعة
والبعيدة اثنان وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة والثاني متصل
فينحصر امران وكذا غير الحقيقي من المنفصل ومنه حقيقة والاخيران يفيدان الظن فقط
هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام
انقسام المحل انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى
ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لامكان المصاحبة **ومنها** القدرة

ويفارق الطبيعة والمزاج عقارنة الشعور والمغايرة في التابع ومصححة للفعل
بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين وبتقديم الفعل لتكليف الكافر وللتنافى
ولزوم احد المحالين اولاه ولا يتحد لقوع المقدور مع تعدد القادر ولا استبعاد
في تماثلها وتقابل العجز تقابل العدم والملكة ويضاد الخلق لتضاد احكامها ومنها
اللذة والالم وهما نوعان من الادراك تخصيصا باضافة ويختلفان بالقياس وليست
اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية لا غير وقد يستند الالم الى التفرق وكل منهما حسى
وعقلى وهو اقوى ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم واحدهما الاخر مع التغاير بل
ويتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل وغيره وقد يتعلقان بذاتيهما بخلاف
الشهوة والنفرة فهذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت يفتقر الى الحيوة وهي صفة
يقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا اعتدالا نوعيا فلا بد من
البنية ويفتقر الى الروح ويقابل الموت تقابل العدم والملكة ومن الكيفيات
النفسانية الصحة والمرض والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد و
المختصة بالكميات المتصلة كالاستقامة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل
والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين النقطتين

وكما انه موجود فكذا الدايرة والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير وكذا عارضهما والشكل
هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم ومع انضمام اللون يحصل الخلقة الثالث المضاف
حقيقي ومشهوري ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالقوة والفعل ويعرض الاضافة
للموجودات اجمع وثبوته ذهني والا تسلسل ولا يقع تعلق الاضافة بذاتها ولتقدم
وجودها عليه وللزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد وتكثر صفاته تعالى
ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق اما باعتبار
امر زايد في الطرفين او احدهما الرابع الاين وهو النسبة الى المكان وانواعه اربعة
عند قوم وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحركة كمال اول لما بالقوة من
حيث هو بالقوة او حصول الجسم في مكان بعد آخر ووجودها ضروري ويتوقف
على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار فما منه وما اليه قد يتحدان محلا و
قد يتضادان ذاتا وعرضا وهما اعتباران متنافيان لان احدهما بالنظر الى ما يقال الا
له ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول معه بخلاف الطبيعة المختلفة المستلزمة في
حال ما والمنسوب اليه اربع فان بسايط الجوهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم
اجزائها والمضاف تابع وكذا متى والجدة تعدم دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي الفعل

والانفعال ففي الكم اعتبارين كدخول الماء في القارورة المكبوبة عليه وكتصدع الآنية
عند الغليان وحركة اجزاء المتخلخل في جميع الاقطار على التناسب وفي الكيف
للاستحالة المحسوسة وبطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس بهما وفي الاين والوضع
ظاهر ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل والاختلاف
المتقابلين والمنسوب اليه مقتض للاختلاف ويتضاد الاولين للتضاد ولا
مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة
سريعة وتضعف فتكون بطيئة ولا تختلف بهما الماهية وسبب البطوء الممانعة
الخارجية او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما اتصف بالقابل
ولا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين الميلين و
السكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين وفي غيره لا بد من حفظ النوع وتضاده
لتضاد ما فيه من الكون طبيعي وقسري وارادي فطبيعي الحركة انما يحصل عند
مقارنة امر غير طبيعي ليرد الجسم اليه فيقف فلا يكون دورية وقسريتها
مستندة الى قوة مستفادة قابلة للضعف وطبيعي السكون مستند الى
الطبيعة مطلقا ويعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة ولا يعلل الجنس و

اوغير

انواع ما يقتضي التعدد **الخامس** متى وهو النسبة الى الزمان واطرافه والزمان مقدار
الحركة من حيث التقدم والتاخر العارضان لها باعتبار آخر وانما يعرض المقولة
بالذات للمتغيرات وبالعرض لمعروضها ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه والطرف
كالنقطة وعدمه في الزمان وحدوث العالم يستلزم حدوثه **السادس**
الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين وفيه تضاد وشدة وضعف
السابع الملك وهو نسبة التملك **الثامن والتاسع** ان يفعل وان
ينفعل والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل **المقصد الثالث** في اثبات
الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول **الفصل الاول** في وجوده الموجود
ان كان واجبا فهو المطلوب والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل **الفصل الثاني**
في صفاته تعالى وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب والواسطة غير معقولة و
يمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين ويمكن اجتماع القدرة على
المستقبل مع العدم في الحال وانتفاء الفعل ليس فعلا للضد وعمومية العلة تستلزم
عمومية الصفة والاحكام والتجرد واستناد كل شيء اليه دلائل العلم والاخير
عام والتغاير اعتباري ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده لان

٣٣٤

نسبة الحصول اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا وتغير الاضافات ممكن ويمكن
اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة وتخصيص
بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى وليست زايدة على الداعي والا
لزم التسلسل او تعدد القدماء والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل
على استحالة الالات وعمومية قدرته يدل على ثبوت الكلام والنفساني
غير معقول وانتفاء القبح يدل على صدقه ووجوب الوجود يدل على سرمديته
ونفي الزايد والشريك والمثل والتركيب بمعانيه والضد والتحيز والحلول والاتحاد
والجهة وحلول الحوادث فيه والحاجة والالم مطلقا واللذة المزاجية والمعاني
والاحوال والصفات الزايدة عينا ورؤية وسؤال موسى عليه السلام لقومه والنظر
لا يدل على الرؤية مع قبول التاويل وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على
الامكان واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر
وعلى ثبوت الجود والملك والتمام وفوقه والحقيقية والخيرية والحكمة والتجبر
والقهر والقيومية واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا
والتكوين فراجعة الى ما تقدم الفصل الثالث في افعاله تعالى العقل

المصنف

المصنف بالزايد اما حسن او قبيح والحسن اربعة وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح
الظلم من غير شرع ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا ولجاز التعاكس ويجوز التفاوت
في العلم لتفاوت التصور وانتفاء ارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص والجبر باطل واستغناؤه
وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع
اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك
ارادة الحسن والامر والنهي ببعض الافعال المستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم
تابع والضرورة قاضية باستناد افعالنا الينا والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب
والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمالي ومع الاجتماع يقع مراده
تعالى والحدوث اعتباري وامتناع الجسم بغيره وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر
الاحاطة ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله والشكر على مقدمات الايمان والسمع
متاول ومعارض بمثله والترجيح معنا وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته
الينا والوجوب باختيار السبب لاحق والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق والقضاء
والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة والاعلام
صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين عليه السلام في حديث الاصبغ والاضلال اشارة

الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل والاولان منتفيان عنه تعالى وتعذيب
غير المكلف قبيح وكلام نوح عليه السلام مجاز والخدمة ليست عقوبة والتبعية في
بعض الاحكام جايزة والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه بخلاف
الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل ولان النوع محتاج الى التعاضد
المستلزم للتشبه النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الامور
العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب
واجب لزجره عن القبايح وشرايط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان
متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق
عليه وامتناع القبايح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان
الالة ومتعلقه اما علم عقلي وسمعي واما ظن واما عمل وهو منقطع للاجماع ولايصال
الثواب وعلة حسنه عامة وضرر الكافر من سوء اختياره وهو مفسدة لا من حيث
التكليف بخلاف ما شرطناه والفايدة ثابتة واللطف واجب ليحصل الغرض به فان كان
من فعله تعالى وجب عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعر به ويوجبه
وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو من لطف

والاخبار

والاخبار بالسعادة والشقاوة ليست مفسدة وقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح الى المنتسبين ولا يبلغ الالجاء ويعلم
المكلف اجمالا او تفصيلا ويزيد اللطف على جهة الحسن ويدخله التخيير ويشترط
حسن البدلين وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
وعنا وحسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزايدين او لكونه
عاديا او على وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف ويجوز في المستحق كونه
عقابا ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفيته
ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال
ويستحق عليه تعالى بانزال الالم وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء
استندت الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد وامر عباده
بالمضار او اباحته وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل
عند شهادة الزور والانتصاف واجب عليه عقلا وسمعا فلا يجوز تمكين الظالم
من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى
اعواضه على الاوقات او تفضل الله عليه بمثلها وان كان المظلوم من اهل العقاب

٣٣٥

اسقط بها اجزاء من عقابه يوازي تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان
يفرق الناقص على الاوقات ولا يجب دوامه لحسن الزايد بما يختار معه الالم وان كان
منقطعا ولا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير والالم على القطع ممنوع
مع انه غير محل النزاع ولا يجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا ولا يتعين منافعه ولا
يصح اسقاطه والعوض عليه تعالى يجب تزايده الى حد الرضا عند كل عاقل وان كان
علينا يجب مساواته واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه و
المقتول يجوز فيه الامران لولاه ويجوز ان يكون الاجل لطفا للغير لا للمكلف و
الرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه والسعي في تحصيله قد يجب وقد
يستحب وقد يباح وقد يحرم والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو
رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان وقد يستندان الى الله
تعالى والينا ايضا والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف المقصد
الرابع في النبوة البعثة حسنة لاشتمالها على فوايد كمعاضدة العقل فيما
يدل عليه العقل واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن
وقبح النافع والضار وحفظ النوع الانساني وتكميل اشخاصه بحسب استعداداتهم

الختم

لمختلفه وتعليم الصنايع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالثواب والعقاب
فيحصل اللطف للمكلف وشبهة البراهمة باطلة لما تقدم وهي واجبة لاشتمالها على
اللطف في التكاليف العقلية ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض
ولوجوب متابعته وضدها والانكار عليه وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة
الراي وعدم السهو وكل ما ينفر من دناءة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والغلظة
والابنة وشبهها والاكل على الطريق وشبهه وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة
على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى
وقصة مريم وغيرها يعطي جواز ظهورها على يد الصالحين ولا يلزم خروجه عن الاعجاز
ولا التنفير ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العموميته ومعجزاته قبل النبوة
تعطي الارهاص وقصة مسيلمة وفرعون وابرهيم تعطي جواز اظهار المعجزة على
العكس ودليل الوجوب يعطي العمومية ولا يجب البعثة وظهور معجزة القران
وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله يدل على نبوته والتحدي مع الامتناع
وتوافر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتر من المعجزات يعضده و
اعجاز القران قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته وقيل للصرفة والكل محتمل

۳۳۶

والنسخ تابع للمصالح وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب
الختان بعد تاخيره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك من الاحكام ونجزهم عن
موسى عليه السلم بالتابيد مختلق ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا والسمع دل على
عموم نبوته صلى الله عليه وآله وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبيا لوجود
المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد لها **المقصد الخامس** في الامامة
الامام لطف واللطف واجب على الله تعالى تحصيلا للغرض والمفاسد معلومة الانتفاء
وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه آخر وعدمه منا
وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم
على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته
عن اقل العوام ولا ينافي العصمة القدرة وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح
في المساوي والعصمة يقتضي النص وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وهما
مختصان بعلي عليه السلم والنص الجلي في قوله صلى الله عليه وآله سلموا على علي
بامرة المومنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما ولقوله تعالى انما وليكم الله
ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون

وانما

وانما اجتمعت الاوصاف في علي عليه السلم ولحديث الغدير المتواتر ولحديث المنزلة المتواتر ولاستخلافه
على المدينة فيعم للاجماع ولقوله صلى الله عليه وآله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي
ديني فلانه افضل والامامة المفضول قبيحة عقلا ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة
الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس الى غير ذلك وادعى
الامامة فيكون صادقا ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة غيره فتعين هو ولقوله تعالى وكونوا
مع الصادقين ولقوله تعالى واولوا الامر منكم ولان الجماعة غير علي غير صالح للامامة لظلمهم
بتقديم كفرهم وخالف ابو بكر كتاب الله في منع ارث رسول الله صلى الله عليه وآله بخبر رواه ومنع فاطمة
عليها السلم فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد علي وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج في
ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ولهذا ردها عمر بن عبد العزيز واوصيت فاطمة ان لا يصلي
عليها ابو بكر فدفنت ليلا ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم ولقوله ان لي
شيطانا يعتريه ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد
الى مثلها فاقتلوه وشك عند موته في استحقاقه للامامة وخالف الرسول في الاستخلاف
وفي تعليته من عزله وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم بقصد البعد وولى اسامة
عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة ولم يول عملا في زمانه

واعطاه سورة براءة فنزل جبرئيل عليه وامر برده واخذ السورة منه وان لا يقراها
الا هو او واحد من اهله فبعث بها عليا عليه السلم ولم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع
يسار سارق واحرق بالنار ولم يعرف الكلاله ولا ميراث الجدة واضطرب في كثير من احكام
ولم يحد خالدا ولا اقتص منه ودفن في بيت رسول الله صلى الله عليه واله وقد نهى الله عن
دخوله في حيوته وبعث الى بيت امير المؤمنين عليه السلم لما امتنع عن البيعه فاضرم فيه
النار وفيه فاطمة عليها السلم وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان عليهما السلم
لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة وامر عمر برجم امراة حاملة ولاخرى مجنونة
فنهاه علي عليه السلم فقال لولا علي لهلك عمر وشك في موت النبي صلى الله عليه واله
حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كاني لم اسمع هذه الايه
وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالات
في الصداق واعطى ازواج النبي صلى الله عليه واله واقرضهن ومنع اهل البيت
من خمسهم وقضى في الجد بمائة قضيب وفضل في القسمة ومنع المتعتين وحكم
في الشورى بضد الصواب وحرق كتاب فاطمة عليها السلم وولى عثمان مع ظهور
فسقه حتى احدثوا في امر المسلمين ما احدثوا واثر اهله واقاربه بالاموال وحمى

لنفسه ووقع منه اشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق
مصحفه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذه واسقط القود عن
ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما وخذلته الصحابة حتى قتل وقال
امير المؤمنين عليه السلم قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلث وغابوا عنه عن بدر
واحد والبيعة وعلي افضل الصحابة لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقايع النبي صلى الله
عليه واله باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزاة بدر واحد ويوم الاحزاب وخيبر
وحنين وغيرها من الوقايع ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول عليه السلم
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقايع غلطهم وقال النبي صلى الله عليه واله اقضاكم
علي واسند الفضلاء في جميع العلوم اليه ولخبر هو بذلك ولقوله تعالى وانفسنا و
انفسكم ولكثرة سخاوته على غيره وكان ازهد الناس بعد النبي صلى الله عليه واله واعبدهم
واحلمهم واشرفهم خلقا واقدمهم ايمانا وافصحهم لسانا واسدهم رايا واكثرهم
حرصا على اقامة حدود الله واحفظهم لكتاب الله العزيز ولاخباره بالغيب و
استجابة دعائه وظهور المعجزات عنه ووجوب المحبة والنصرة ومساواته الانبيا
ولخبر الطاير والمنزلة والغدير وغيرها ولانتفاء سبق كفره ولكثرة الانتفاع به وعيره

بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية والنقل المتواتر دل على امامة الاحد عشر ولوجوب العصمة وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم ومحاربوا علي كفرة ومخالفوه فسقه

المقصد السادس

في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المقتضيات والامكان يعطي جواز العدم والسمع دل عليه ويتاول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابرهيم عليه السلم واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر ولانتفاء الاولوية ولاستلزامه انقلاب الحقايق والتسلسل واثبات بقائه الى محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وآله مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال لانه اخلال به والمشقة

من غير عوض ظلم اذ لو امكن الابتداء به كان عبثا وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف والسمع والامتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح ولقضاء العقل به مع الجهل ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل والاخلال به شاقا لا دفع الندم على فعله ولا انتفاء النفع العاجل اذ افعل للوجه ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما ويجب دوامهما لاشتمالهما على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضيهما لولاه ويجب خلوصهما والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في الزجر وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب الانية ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبايح واهل النار يلجئون الى ترك القبيح ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ومن يرتدد منكم عن دينه والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولعدم الاولوية اذا كان الاخر ضعيفا وحصول المتنافيين مع التساوي والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه

ولقبحه عند العقلاء والسمعيات متأولة ودليل العقاب مخصص بالكافر والعفو واقع
لأنه حقه تعالى فجاز إسقاطه ولأنه إحسان وللسمع والإجماع على الشفاعة فقيل لزيادة
المنافع ويبطل بنا في حقه ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب وباقي السمعيات متأولة
بالكفار وقيل في إسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني لقوله
عليه السلام ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي والتوبة واجبة لدفعها الضرر
ولوجوب الندم على كل قبيح وإخلال بواجب ويندم على القبيح لقبحه وإلا انتفت التوبة
وخوف النار إن كان الغاية فكذلك فكذا الإخلال بالواجب فلا يصح من البعض ولا
يتم القياس على الواجب ولو اعتقد فيه الحسن صح وكذا المستحقر والتحقيق أن
ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض ولا يبعث عليه وإن اشترك الترجيح اشترك
وقوع الندم وبه تتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وإلا لزم الحكم
ببقاء الكفر على التائب منه والمقيم على الصغيرة والذنب إن كان في حقه تعالى من فعل
قبيح كفى فيه الندم والعزم وفي الإخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمهما
وإن كان في حق آدمي استتبع إيصاله إن كان ظلماً والعزم عليه مع التعذر والإرشاد
إن كان إضلالاً وليس ذلك جزءاً من التوبة ويجب الاعتذار على العقاب مع بلوغه

ايجاب

إيجاب التفصيل مع الذكر إشكال وفي وجوب التجديد إشكال وكذا المعلول مع العلة و
وجوب سقاط العقاب بها والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لأنها فلا يقع محبطة
ولولاه انتفى الفرق بين التأخير والتقديم والاختصاص ولا يقبل في الآخرة لانتفاء الشرط
وعذاب القبر واقع لإمكانه وتواتر السمع بوقوعه وسائر السمعيات من الميزان
والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها
والسمع دل على أن الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة والإيمان
التصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الأول لقوله تعالى واستيقنتها أنفسهم ونحوه
ولا الثاني لقوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا والكفر عدم الإيمان إما
مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الإيمان به والنفاق
إظهار الإيمان وإخفاء الكفر والفاسق مؤمن لوجود حده فيه والأمر بالمعروف
واجب وكذا النهي عن المنكر والمندوب مندوب سمعاً وإلا لزم خلاف الواقع
أو الإخلال بحكمة الله تعالى وشرطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز
التأثير وانتفاء المفسدة تم كتاب التجريد في ليل
سنة ١٠٦١
الثلاثاء خمس وعشرين شهر ذي حجة الحرام

۳۴۰



الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين **وبعد** فان
اصدقائى سألونى ان املى عليهم حدود اشياء يطالبوننى بتحديدها فاستعفيت
من ذلك علما بانه كالامر المتعذر على البشر سواء كان حدا او رسما والمقدم
على هذا بجراءة وثقة لحقيق ان يكون اتى من جهة الجهل بالمواضع التى
منها تفسد الرسوم والحدود فلم يعفهم بل الحوا على اسعافهم اياهم و
زادوا على اقتراحهم آخر وهو ان انبههم على مواضع الزلل التى فى الحدود
وانا الآن مساعدهم على ملتمسهم ومعترف بقصورى عن بلوغ الحق فيما يلتمسون
منى وخصوصا على الارتجال والبديهه الا انى استعين بالله واهب العفو عما
ما يحضرنى على سبيل التذكير حتى اذا اتفق لبعض المشاركين صواب او اصلاح
الحقه وتبدى قبل ذلك بالدلالة على صعوبة هذه الصناعة وبالله التوفيق
فنقول اما الصعوبة التى بحسب الحد الحقيقى فهى امر ليس يعسر دينا واشفاقنا

على انفسنا من الزلة انما هو بحسبها فقط بل هذه الصعوبة اجل من ان نتوقع
ما يكون هو الغاية والموفق مثل ان يكون واحد من الضعفاء الساقطين الذين
يكفيهم فى كفهم عن مخالطة الجائر ادنى حشمة من الناس فيدعى انه سيقبض عن الخانات
والمعاشرات حذارا ان تستحزمه الملائكة بل نحن انما نعترف بالعجز ونستعفى عما
سألوه لقصورنا عن ايفاء الرسوم حقها والحدود الغير الحقيقية حقها ومن
الحقائق فيهما **فاما الحدود الحقيقية** فان الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة
المنطق ان يكون دالة على ماهية الشىء وهو كمال وجوده الذاتى حتى لا يشذ
من المحمولات الذاتية شىء الا وهو متضمن فيه اما بالفعل واما بالقوة والذى
بالقوة ان يكون كل واحد من الالفاظ المفردة التى اذا عقلت وحللت
اجزاء حده وكذلك فعل باجزاء حده انحل آخر الامر الى اجزاء ليس غيرها
ذاتيا فان الحد اذا كان كذلك كان مساويا للمحدود بالحقيقة اذ كان مساويا
له فى المعنى كما هو مساو له فى العموم لا كالحساس والحيوان اللذين الحساس
منهما اذ مساو للآخر فى العموم وليس مساو له فى المعنى لان المراد بلفظ
الحساس شىء ذو حس فقط وبالحيوان اشياء اخرى مع هذا الشىء مثلا

٣٤٥

جسم ذو نفس له تغذ وهو حساس ومتحرك بالارادة فالحيوان اكثر من الحساس في
المعنى وان كان مساويا له في العموم والحكماء انما يقصدون في التحديد لا التميز الذاتي
فانه ربما احصل من جنس غال ومن فصل سافل كقولنا الانسان جوهر ناطق مائت
بل انما يريدون في التحديد ان يرتسم في النفس صورة معقولة مساوية للصورة
الموجودة فكما ان الصورة الموجودة هي انما هي بكمال اوصافها الذاتية فكذلك
الحد انما يكون هو حد الشئ اذا ضمن جميع الاوصاف الذاتية بالقوة او الفعل
فاذا فعلوا هذا تبعه التميز وطالب التحديد للتميز كطالب معرفة الشئ لاجل
شئ آخر فلهذا ما اشترط في التحديد وضع الجنس الاقرب ليتضمن جميع الذاتيات
المشتركة فيهما ثم امر بايناع جميع الفصول وان كان بواحد منها كفاية في
التميز حتى قيل لا يقتصر في التحديد على الفصل الصوري دون الهيولاني ولا
الهيولاني دون الصوري فان كفى احدهما في التميز فانظر من اين للبشر
ان يحصره في التحديد انا نأخذ لا ان مما لا اتفاق ولا يجوز نهه في
التوهم مكان الذاتي ومن اين لنا ان نأخذ الجنس الاقرب في كل موضع ولا
نغفل فنأخذ الابعد على انه هو الاقرب فان التركيب لا بد عليه والقسمة

الى

التي لا ظفر فيها اصعب شئ واصطياد هذا بالبرهان عسر لنضع انه
قد حصل جميع ما حصله ذاتيا ليس فيه من اللوازم الغير الذاتية شئ ولنأخذ
الجنس الاقرب فمن اين للبشر ان يحصل جميع الفصول المقومة للمحدود
حتى كانت مساوية وان لا تغفله حصول التميز في بعضها عن طلب الباقي
وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب وكذلك في الاقسام التي تقع بفصول
متداخلة التركيب فكيف يحفظ ذلك اذا كانت في الاجناس التي هي فوق الجنس
القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسم المتداخله وكيف يمكن ان
يحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الاقرب من قبل القسمين ومع ذلك
لا يضيع الفصل الذي للقسمة الاخرى اذا كان ذاتيا وان كان على
ما يقوله بعض الناس ان الفصول الذاتية لا يكون متداخلة وانما
يداخل الذاتي غير الذاتي فكيف يمكن للانسان ان يحترز في كل موضع
فيأخذ ما يوجبه القسمة الذاتية دون غير الذاتية فهذه الاسباب
وما يجري مجراها مما لا نطول به كلامنا ههنا يؤيسنا عن ان نكون
مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقها الا في النادر من الامر

٣٤٣

واما في الحدود وفي الرسوم فاسباب عجزنا وتقصيرنا فيها كثيرة ذكرت في طوبيقا و
ان لم نذكر بهذا الوجه والفرق بين الحد الناقص وبين الرسم ان الحد الناقص فهو
من الذاتيات اعني من اجناس وفصول لم يبلغ بها مساواة الشيء في العموم وها
يبلغ بها مساواة في المعنى فمن ذلك ما يقع من التقصير في الجنس ومنه ما يقع
في الفصل ومنه ما هو مشترك وهذا المشترك هو ايضاً مشترك للحد الناقص
وله لرسم فمن الخطأ في الجنس ان يوضع الفصل مكانه كقول القائل ان
العشق افراط المحبة وانما هو المحبة المفرطة ومن ذلك ان يوضع المادة
مكان الجنس كقولهم للكرسي انه خشب يجلس عليه وللسيف انه حديد يقطع به
فان هذين اخذ فيهما مكان الجنس المادة ومن ذلك ان يؤخذ الهيولى مكان
الجنس كقولهم للرماد انه خشب محترق ومن ذلك اخذهم الجزء مكان الكل
كقولهم ان العشرة خمسة وخمسة واورد الحكيم لهذا مثالاً آخر وقولهم
ان الحيوان جسم ذو نفس وفيه سر ومن ذلك ان يوضع الملكة مكان
القوة والقوة مكان الملكة في الاجناس كقولهم ان العفيف هو الذي يقوى
على اجتناب اللذات الشهوانية اذ الفاجر يقوى ايضاً ولا يفعل فقد وضع

اذا القوة مكان الملكة لاشتباه الملكة بالقوة لان الملكة قوة ثانية
اي تلك قوة اولى وهذه قوة ثانية وكقولهم ان القادر على الظلم هو الذي من
شانه وطباعه الشروع الى انتزاع ما ليس له من يد غيره فقد وضع الملكة مكان
القوة لان القادر على الظلم قد يكون عادلاً ولا يظلم ولا يكون طباعه هكذا ومن
ذلك ان ياخذ اسماً مستعاراً او مشبهاً كقول القائل ان الفهم موافقة وان النفس
عدد ومن ذلك ان يضع شيئاً من اللوازم مكان الاجناس كالواحد والموجود ومن
ذلك ان يضع النوع مكان الجنس كقولهم ان الشرير من يظلم الناس والظلم نوع
من الشر ولنا من جهة الفصل فان ياخذ اللوازم مكان الذاتيات وان تاخذ
الجنس مكان الفصل وان يجب الانفعالات فصولاً والانفعالات اذا اشتدت
ثبت الشيء وقوي وان ياخذ الاعراض فصولاً للجواهر وان ياخذ فصول الكيف
غير كيف وفصول المضاف غير المضاف لا ما اليه الاضافة واما القوانين المشتركة
فمثل ان يعرف الشيء بما هو اخفى منه كمن حد النار بانها جسم شبيه بالنفس والنفس
اخفى من النار واحد الشيء بما هو مساو له في المعرفة او متاخر عنه في المعرفة مثال
المساوي له في المعرفة قولهم العدد كثرة مؤلفة من الآحاد والعدد والكثرة شيء واحد

فهذا قد اخذ نفس الشيء في حده ومن هذا الباب ان ياخذ الضد في حد الضد كقولهم
الزوج فهو عدد يزيد على الفرد بواحد ثم يقولون ان الفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد
وكذلك اذا اخذ المضاف في حد المضاف اليه كما فعل فرفوريوس اذ حسب انه يجب ان
ياخذ الجنس في حد النوع والنوع في حد الجنس وفيه سر واما المتقابلات بحسب
السلب والعدم فلا بد من ان ياخذ الموجب والملكة في حدهما من غير عكس واما الذي
ياخذ المتاخر في حد الشيء فكقولهم ان الشمس كوكب يطلع نهارا ثم النهار لا يمكن ان
يحد الا بالشمس لانه زمان طلوع الشمس وكذلك التحديد المشهور للكيفية بانها قابلة
للمساواة وغير المساواة والكيفية بانها قابلة للمشابهة وغير المشابهة فهذا
وما اشبهه من المعاني الصارفة عن الاصابة في الحدود **الحد** الحد ما ذكره الحكيم في
طوبيقا انه هو القول الدال على ماهية الشيء اي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يحصل
له من جنسه القريب وفصله الرسم الرسم التام قول مؤلف من جنس قريب للشيء و
اعراضه اللازمة حتى يساويه والرسم مطلقا هو قول يعرف الشيء تعريفا غير ذاتي
لكنه خاص او قول مميز للشيء عما سواه لا في الذات **فصل** الباري عز وجل
لا حد له ولا رسم لانه لا جنس له ولا فصل له ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه ولكن

اقول

اقول شرح اسمه وهو انه الموجود الواجب الوجود الذي لا يمكن ان يكون وجوده
من غيره او يكون وجود لسواه الا فائضا عن وجوده فهذا شرح اسمه ويتبع
هذا الشرح انه الموجود الذي لا يتكثر لا بالعدد ولا بالمقدار ولا باجزاء الحد
ولا باجزاء القوام ولا باجزاء الاضداد ولا بتغيره في الذات ولا في لواحق الذات
غير مضافة ولا في لواحق مضافة تعالى وجل وعز **العقل** العقل اسم مشترك لمعان
عدة فيقال عقل لصحة الفطرة الاولى في الناس فيكون حده انه قوة بها يجود التمييز
بين الامور القبيحة والحسنة ويقال عقل لما يكتسبه الانسان بالتجارب من
الاحكام الكلية فيكون حده انه معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات
يستنبط بها المصالح والاغراض ويقال عقل لمعنى آخر وحده انه هيئة محمودة
للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره فهذه المعاني الثلثة هي التي
يطلق عليها الجمهور اسم العقل واما الذي يدل اسم العقل واما الذي يدل الاسم العقل
عليه عند الحكماء فهو ثمانية معان **احدها** العقل الذي ذكره الحكيم في كتاب
البرهان وفرق بينه وبين العلم فقال ما معناه هذا العقل هو التصورات
والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة والعلم ما يحصل بالاكتساب ومنها

العقول المذكورة في كتاب النفس فمن ذلك العقل النظري والعقل العملي فالعقل النظري
قوة للنفس تقبل ماهيات الامور الكلية من جهة ما هي كلية والعقل العملي قوة للنفس
هي مبدأ التحريك للقوة الشوقية الى ما يختارها من الجزئيات من اجل غاية مظنونة
او معلومة ثم يقال لقوى كثيرة من العقل النظري عقل فمن ذلك العقل الهيولاني
وهو قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الاشياء مجردة عن المواد ومن
ذلك العقل بالملكة وهو استكمال لهذه القوة حتى تصير قوة قريبة من الفعل
بحصول الذي سماه في كتاب البرهان عقلا ومن ذلك العقل بالفعل وهو
استكمال النفس بصورة ما او صور معقولة حتى متى شاء عقلها واحضرها بالفعل
ومن ذلك العقل المستفاد وهو ماهية مجردة عن المادة مرتسمة في النفس على
سبيل الحصول من خارج ومن ذلك العقول التي يقال لها العقول الفعالة وهي كل
ماهية مجردة عن المادة اصلا فحد العقل الفعال اما من جهة ما هو عقل فهو
انه جوهر صوري ذاته ماهية مجردة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادة وعن علائق
المادة هي ماهية كل موجود واما من جهة ما هو عقل فعال فانه جوهر بالصفة المذكورة
من شانه ان يخرج العقل الهيولاني من القوة الى الفعل باشراقه عليه النفس النفس

اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الانسان والحيوان والنبات وعلى معنى آخر يشترك
فيه الانسان والملائكة السماوية فحد النفس بالمعنى الاول انه كمال لجسم طبيعي آلي ذي حيوة
بالقوة وحد النفس بالمعنى الآخر انه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرك له بالاختيار عن
مبدأ نطقي اي عقلي بالفعل او بالقوة فالذي بالقوة هو فصل النفس الانسانية والذي
بالفعل هو فصل او خاصة للنفس الملكية ويقال العقل الكلي وعقل الكل والنفس
الكلي والنفس الكل فالعقل الكلي هو المعنى المعقول المقول على كثيرين مختلفين بالعدد
من العقول التي لاشخاص الناس ولا وجود له في القوام بل في التصور واما عقل
الكل فيقال لمعنيين لاجل ان الكل يقال لمعنيين احدهما جملة العالم والثاني الجرم
الاقصى الذي يقال الجرم جرم الكل وحركته حركة الكل لان الكل تحت حركته
فعقل الكل اما الكل فيه باعتبار المعنى الاول فشرح اسمه انه جملة الذوات المجردة
عن المادة من جميع الجهات التي لا تتحرك لا بالذات ولا بالعرض ولا تحرك الا
بالشوق وآخر رتبة هذه الجملة هو العقل الفعال في الانفس الانسانية وهذه
الجملة هي مبادي الكل بعد المبدأ الاول هو مبدع الكل واما الكل فيه باعتبار
المعنى الثاني فهو العقل الذي هو جوهر مجرد عن المادة من كل الجهات وهو

المحرك بحركة الكل على سبيل التشويق لنفسه ووجوده اقل وجود مستفاد
عن الوجود الاول واما النفس الكلي ونفس الكل فالنفس الكلي هو المعنى
المقول على كثيرين مختلفين في جواب ما هو التي كل واحد منها نفس خاص لشخص
ونفس الكل على قياس عقل الكل جملة الجواهر الغير الجسمانية التي هي كمالات
مدبرة الاجسام السماوية محركة لها على سبيل الاختيار العقلي والجوهر الغير
الجسماني الذي هو كمال اول للجرم الاقصى محرك لحركة الكل على سبيل الاختيار
العقلي ونسبة نفس الكل الى عقل الكل كنسبة انفسنا الى العقل الفعال ونفس
الكل هو مبدأ قريب لوجود الاجسام الطبيعية ومرتبته في نيل الوجود
بعد مرتبة عقل الكل ووجوده فايض عن وجوده **الصورة** الصورة
اسم مشترك يقال على معاني على النوع وعلى كل ماهية لشيء كيف كان وعلى
الكمال الذي به يستكمل النوع استكمال الثاني وعلى الحقيقة التي يتقوم النوع
فحد الصورة بالمعنى الاول وهو النوع انه المقول على كثيرين في جواب ما هو
ويقال عليه آخر في جواب ما هو ما يشركه مع غيره وحده بالمعنى الثاني كل
موجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه كيف كان وحده بالمعنى

الثالث انه الموجود في الشيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه دونه لاجله وحده الشيء
مثل العلوم والفضايل للانسان وحده بالمعنى الرابع انه الموجود في شيء
كجزء منه ولا يصح وجوده مفارقا له لكن وجود ما هو فيه بالفعل حاصل
به مثل صورة النار وحده بالمعنى الخامس انه الموجود في شيء لا كجزء منه
ولا يصح قوامه مفارقا له ويصح قوام ما فيه دونه الا ان النوع الطبيعي
يحصل به كصورة الانسانية والحيوانية في الجسم الطبيعي الموضوع له وربما
قيل صورة للكمال المفارق مثل النفس فحده انه جزء غير جسماني مفارق يتم به
ويجز وجسماني نوع طبيعي **الهيولى** اما الهيولى المطلقة فهي جوهر وجوده
بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لقوة فيه قابلة للصورة وليس
له في ذاته صورة تخصه الا معنى القوة ومعنى قولي لها جوهر هو ان وجودها
حاصل لها بالفعل لذاتها ويقال هيولى لكل شيء من شانه ان يقبل كمالا وامرا
ما ليس فيه فيكون بالقياس الى ما ليس فيه هيولى وبالقياس الى ما فيه موضوع
الموضوع يقال موضوع لما قد ذكرنا وهو كل شيء من شانه ان يكون له
كمال ما وكان له ويقال موضوع لكل محل متقوم بذاته مقوم لما يحل فيه

٣٤٧

كما يقال هيولى للمحل الغير المتقوم بذاته بل بما يحله ويقال موضوع لكل معنى يحكم عليه
بسلب او ايجاب **المادة** قد يقال اسما مرادفا للهيولى ويقال المادة لكل موضوع يقبل
الكمال باجتماعه الى غيره وورود عليه يسيرا يسيرا مثل المنى والدم لصورة الحيوان
فربما كان ما يجامعه من نوعه وربما لم يكن من نوعه **العنصر** العنصر اسم للاصل
الاول في الموضوعات فيقال عنصر للمحل الاول والذى باستحالته تقبل صورا متنوعة
بها الكائنات الحاصلة عنها اما مطلقا وهو الهيولى الاولى واما بشرط الجسمية
وهو المحل الاول من الاجسام التى يتكون عنه سائر الاجسام الكائنة لقبوله
صورها **الاسطقس** الاسطقس هو الجسم الاول الذى باجتماعه الى اجسام اولى
مخالفة له في النوع يقال انه اسطقس لها فلذلك قيل انه آخر ما ينتهى اليه تحليل
الاجسام فلا يوجد فيه قسمة الا الى اجزاء متشابهة **الركن** الركن هو جسم
بسيط هو جزء ذاتي للعالم مثل الافلاك والعناصر فالشيء بالقياس الى العالم
ركن وبالقياس الى ما يتركب عنه اسطقس وبالقياس الى ما يتكون عنه سواء
كان كونه عنه بالتركيب والاستحالة معا او بالاستحالة عنه عنصر فان الهواء
عنصر للسحاب بتكاثفه وليس اسطقسا له وهو اسطقس وعنصر للسار والفلك

هو ركن وليس باسطقس ولا عنصر بصورته وبصورته موضوع وليس له عنصر
وهيولى بهما عن بالموضوع محل الامر هو فيه بالفعل ولم يعن به محل متقوم بنفسه
وعنى بالهيولى والعنصر محل هو بالقوة شيء ما يكون عنه ولم يعن بالهيولى الجوهر
المستكمل بكمال محله وهذه الاسماء التى هى الهيولى والموضوع والعنصر والمادة
والاسطقس والركن يقال بعضها مكان بعض **الطبيعة** الطبيعة مبدأ اول
بالذات لحركة ما هو فيه بالذات وسكونه بالذات وبالجملة لكل تغير وثبات
ذاتي والقوم الذين جعلوا في هذه الحد زيادة اذ قالوا انها قوة سارية
في الاجسام هى مبدأ كذا وكذا فقد سهوا واخطأوا والآن القوة المستعملة
في هذا الموضوع انما هو مبدأ تغير في غير المتغير فكانهم قالوا ان الطبيعة
هى مبدأ تغير وهذا هذيان وقد يقال الطبيعة للعنصر وللصورة الذاتية
وللحركة التى عن الطبيعة بتشابه الاسم والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة
على المزاج وعلى الحرارة الطبيعية وعلى هيئات الاعضاء وعلى الحركات وعلى النفس
النباتية ويحد كل واحد هذه **الطبع** الطبع هو كل هيئة يستكمل بها نوع
من الانواع كانت فعلية او انفعالية وكانها اعم من الطبيعة وقد يكون الشيء

٣٢٨

عن الطبيعه وليس بالطبع مثل الاصبع الزايدة ويشبه ان يكون هو بالطبع بحسب
الطبيعه الشخصيه وليست بالطبع بحسب الطبيعه الكليه **الجسم** الجسم مشترك
يقال على معان فيقال جسم لكل متصل محدود ممسوح في ابعاد ثلثه بالقوه ويقال
جسم لصورة يمكن ان يعرض فيها ابعاد كيف شئت طولا وعرضا وعمقا ذات
حدود متعينه ويقال الجسم لجوهر مؤلف من هيولى وصورة بهذه الصفة والفرق
بين الكم وهذه الصورة ان قطعة من الماء والشمع كلما بدلت شكله تبدلت
فيه الابعاد المحدوده الممسوحة ولم يبق واحد واحد منها بعينه واحدا بالعدد
وبقيت الصورة القابله لهذه الاحوال وهو جسمية واحدة بالعدد من غير
تبدل ولا تغير ولا الصورة القابلة لهذه الاحوال هي جسمية الى وكذلك
اذا تكاثف او تخلخل لم يتحل صورته الجسميه واستحال ابعاده ومقداره فاذن
فرق بين الصورة الجسمية التي هي من باب الكم وبين الصورة التي هي من باب الجوهر
الجوهر الجوهر اسم مشترك يقال الجوهر لذات كل شيء كان كالانسان او كالبياض
فيقال الجوهر البياض وذاته ويقال الجوهر لكل موجود ذاته لا يحتاج في الوجود
الى ذات اخرى تقارنها حتى يكون بالفعل وهذا معنى قولهم الجوهر قايم بذاته

ويقال

ويقال الجوهر لما كان هذه الصفة وكان من شانه ان يقبل الاضداد بتعاقبها
عليه ويقال الجوهر لكل ذات وجوده ليس في محل ويقال الجوهر لكل ذات وجوده
ليس في محل ويقال الجوهر لكل ذات وجوده ليس في موضوع وعليه اصطلاح الفلاسفة
القدما منذ عهد ارسطاطاليس في استعمالهم لفظ الجوهر وقد فرقنا بين
الموضوع والمحل قبل هذا فيكون معنى قولهم الموجود لا في الموضوع الموجود
غير مقارن الوجود لمحل قايم بنفسه بالفعل مقوم له ولا باس بان يكون في
محل لا مقوم للمحل دونه بالفعل فانه وان كان في محل فليس في موضوع وكل موجود
وان كان كالبياض والحرارة والحركة والعلم فهو جوهر بالمعنى الاول والمبدا
الاول جوهر بالمعنى الثاني والرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الاول والثالث
الهيولى جوهر بالمعنى الرابع والخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث
والصورة جوهر بالمعنى الخامس وليس جوهرا بالمعنى الثاني والثالث والرابع
الملك الملك جوهر بسيط ذو حيوة ونطق عقلي غير مائت هو واسطة بين
الباري عز وجل والاجسام الارضية فمنه عقلي ومنه نفساني ومنه جسماني
الفلك هو جرم بسيط كري غير قابل الكون والفساد متحرك بالطبع على

الوسط مشتمل عليه جسم بسيط كرى مكانه الطبيعى نفس الفلك من شانه ان يسير
غير قابل للكون والفساد ومتحرك على الوسط غير مشتمل عليه الشمس الشمس هو
كوكب هو اعظم الكواكب كلها جرماً واشدها ضوءً ومكانه الطبيعى فى الكرة
الرابعة القمر القمر هو كوكب مكانه الطبيعى فى الاسفل من شانه ان يقبل النور من
الشمس على اشكال له مختلفه ولونه الذاتى مائل الى السواد الجن الجن هو حيوان
هوائى ناطق مشف الجرم من شانه ان يتشكل باشكال مختلفه وليس هذا رسمه
بل معنى اسمه النار النار جرم بسيط طباعه ان يكون حاراً يابساً متحركاً
بالطبع عن الوسط ليستقر تحت كرة القمر الهواء هو جرم بسيط طباعه
ان يكون حاراً رطباً مشفاً لطيفاً متحركاً الى المكان الذى تحت كرة النار
وفوق كرة الماء والارض الماء جرم بسيط طباعه ان يكون بارداً رطباً
مشفاً متحركاً الى المكان الذى تحت كرة الهواء وفوق الارض الارض جرم
بسيط طباعه ان يكون بارداً يابساً متحركاً الى الوسط ليسكن فيه العالم هو
مجموع الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل جمله موجودات
متجانسة كقولهم عالم الطبيعه وعالم النفس وعالم العقل الحركة الحركة

كمال اول لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة وان شئت قلت هو خروج من
القوة الى الفعل لا فى آن واحد واما حركة الكل فهى حركة الجرم الاقصى على
الوسط مشتملة على جميع الحركات التى على الوسط واسرع منها الدهر الذى
هو المعقول من اضافة الثبات الى النفس فى الزمان كله الزمان الزمان
مقدار الحركة من جهة التقدم والتاخر الآن هو طرف موهوم يشترك فيه
الماضى والمستقبل من الزمان وقد يقال آن لزمان صغير المقدار عند الوهم
متصل بالآن الحقيقى من جنبيه النهاية النهاية هى غاية يصير الشئ ذو
الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شئ منه ما لا نهاية له ما لا نهاية له
هو كم اى اجزائه اخذت وجدت منه شيئاً خارجاً عنه بعينه غير مكرر
النقطه النقطه ذات غير منقسمة ولها وضع وهى نهاية الخط
الخط الخط هو مقدار لا يقبل الانقسام الا من جهة امتداده
بوجه وهو نهاية السطح السطح السطح مقدار يمكن ان يحدث فيه
قسمان متقاطعان على قوايم وهو نهاية الجسم البعد هو كل ما يكون
بين نهايتين غير متلاقيتين واشاره المشير فى جهة ومن شانه ان

يتوهم فيه ايضا نهايات من نوع تلك النهايتين والفرق بين البعد وبين ٣٥٠
المقادير الثلثه انه قد يكون بعد خطي من غير خط وبعد سطحي من غير سطح
مثاله اذا فرض في جسم لا انفصال في داخله بالفعل نقطتان كان بينهما
بعد ولم يكن بينهما خط وكذلك اذا توهم فيه خطان متقابلان كان
بينهما بعد ولم يكن بينهما سطح لانه انما يكون بينهما سطح اذا انفصل بالفعل
باحد وجوه الانفصال وانما يكون فيه خط اذا كان فيه سطح فنفرق اذن
بين الطول والخط وبين العرض والسطح لان البعد الذي بين النقطتين
المذكورتين هو طول وليس بخط والبعد الذي بين الخطين المذكورين
هو عرض وليس بسطح وان كان كل خط ذا طول وكل سطح ذا عرض المكان
المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر من
الجسم المحوي ويقال مكان للسطح الاسفل الذي يستقر عليه شيء ثقيل و
يقال مكان لمعنى ثالث الا انه غير موجود وهو ابعاد مساوية لابعاد
المتمكن يدخل فيها ابعاد المتمكن فان كان يجوز ان يبقى من غير متمكن
كان نفسها هي الخلا وان كان لا يجوز الا ان يشغلها جسم كانت هي

ابعاد

ابعاد الخلا الا ان هذا المعنى من لفظ المكان غير موجود الخلاء
الخلا بعد يمكن ان يعرض فيه ابعاد ثلثة قوايم لا في مادة من شانه ان
يملاء جسم وان يخلو عنه الملاء الملاء هو جسم من جهة ما يمانع
ابعاده دخول جسم آخر فيه العدم الذي هو احد المبادي للحادث
هو ان لا يكون في شيء ذات شيء من شانه ان يقبل ويكون فيه السكون
السكون هو عدم الحركة فيما من شانه ان يتحرك بان يكون هو في حال
واحد من الكيف والكم والاين والوضع زمانا ما يوخذ عليه من آنين
السرعة السرعة كون الحركة قاطعة لمسافة طويلة في زمان قصير
البطو البطو كون الحركة قاطعة لمسافة قصيرة في زمان طويل الاعتماد
والميل الاعتماد والميل هو كيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه
عن الحركة الى جهة ما الخفة هي قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط
بالطبع الثقل قوة طبيعية يتحرك بها الجسم الى الوسط بالطبع الحرارة
الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض
ان يجمع المتجانسات ويفرق المختلفات ويحدث تخلخلا من باب

الكيف في الكيف وتكاثفا من باب الوضع لتخيله وتصعيد اللطيف **البرودة** البرودة
كيفية فعلية تفعل جمعا بين المتجانسات وغير المتجانسات بحصرها الاجسام
بكثيفها او عقدها اللذين من باب الكيف وانما يجب ان يسقط من الحدين ما اورد
لتفهيم اللفظ المشترك ويستعمل الباقي **الرطوبة** كيفية انفعالية تقبل الحصر
والتشكيل الغريب بسهولة ولا يحفظ ذلك بل يرجع الى شكل نفسه ووضعه
اللذين بحسب حركة جرمه في الطبع **اليبوسة** كيفية انفعالية عسرة القبول
للحصر والتشكيل الغريب عسرة الترك له والعود الى شكله الطبيعي **الخشن**
الخشن هو جرم سطحه منقسم الى اجزاء مختلفة الوضع **الاملس** الاملس هو جرم
سطحه منقسم الى اجزاء متساوية الوضع **الصلب** الصلب هو الجرم الذي لا يقبل
دفع سطحه الى داخله الا بعسورة **اللين** اللين هو الجرم الذي يقبل ذلك
بسهولة **الرخو** الرخو هو جرم ليس سريع الانفصال **المتين** جرم صلب سريع
الانفصال **المشف** المشف جرم ليس له في ذاته لون ومن شانه ان يرى
بتوسطه لون ما وراءه **التخلخل** التخلخل اسم مشترك فيقال التخلخل لحركة الجسم
من مقدار الى مقدار اكبر يلزمه ان يصير قوامه ارق من وجدانه انضماما ويقال

تخلل

تخلل الكيفية هذا القوام ويقال التخلخل لحركة اجزاء الجسم عن تقارب بينهما الى تباعد
فتخلخلها جرم ارق منها وهذه حركة في الوضع والاول في الكيف ويقال التخلخل
لهيئة وضع اجزاء هذه الصغر ويفهم حد التكاثف من حد التخلخل ويعلم انه
مشترك يقع على اربعة معان مقابلة لتلك المعاني واحد منها حركة في الكم والآخر كيفية
والثالث حركة في الوضع والرابع وضع **الاجتماع** الاجتماع وجود اشياء كثيرة
يعمها معنى واحد والافتراق مقابله **المتماسان** المتماسان هما اللذان نهاياتهما
معا في الوضع وليس يجوز ان يقع بينهما شيء ذو وضع **المداخل** المداخل هو الذي
يلاقي الآخر بكليته حتى يكفيهما مكان واحد **المتصل** المتصل اسم مشترك يقال لثلثة
معان احدها هو الذي يقال له متصل في نفسه الذي هو فصل من فصول الكم و
حده انه ما من شانه ان يوجد بين اجزائه حد مشترك رسمه انه القابل للانقسام
بغير نهاية والثاني والثالث هو لمعنى المتصل واولهما من عوارض الكم المتصل
بالمعنى الاول من جهة ما هو كم متصل وهو ان المتصلين هما اللذان نهايتاهما
واحدة والثالث حركة في الوضع ولكن مع وضع فكل ما نهايته ونهاية شيء آخر
واحد بالفعل يقال انه متصل مثل خطي زاوية والمعنى الثالث هو من عوارض الكم

٣٥٢

المتصل من جهة ما هو في مادة وهو ان المتصلين بهذا المعنى هما اللذان نهاية كل واحد
منهما ملازم لنهاية الآخر في الحركة وان كان غيره بالفعل مثل اتصال الاعضاء
بعضها ببعض واتصال الرباطات بالعظام واتصال المعربات بالعرى وبالجملة
كل مماس ملازم عسر القبول للانفصال الذي هو مقابل المماسة **الاتحاد** الاتحاد
اسم مشترك فيقال اتحاد لاشتراك اشياء في محمول واحد اتفاقا وعرضي مثل
اتحاد الققنس والثلج في البياض والانسان والثور في الحيوانية ويقال اتحاد
لاشتراك محمولات في موضع واحد مثل اتحاد الطعم والرائحة في التفاح
ويقال اتحاد لاجتماع الموضوع والمحمول في ذات واحدة كالمحمول الانسان
في البدن والنفس ويقال اتحاد لاجتماع اجسام كثيرة اما بالتالي كالمدينة
او بالتماس كالكرسي والسرير واما بالاتصال كاعضاء الحيوان واحق هذا الباب
باسم الاتحاد هو حصول جسم واحد بالعدد من اجتماع اجسام كثيرة لبطلان
خاصيتها الاجزاء بارتفاع حدودها المشتركة وبطلان نهاياتها بالاتصال
التالي التالي كون الاشياء التي لها وضع ليس بينها شيء آخر من جنسها
التوالي التوالي هو كون شيء بعد شيء بالقياس الى مبدأ محدود وليس بينها

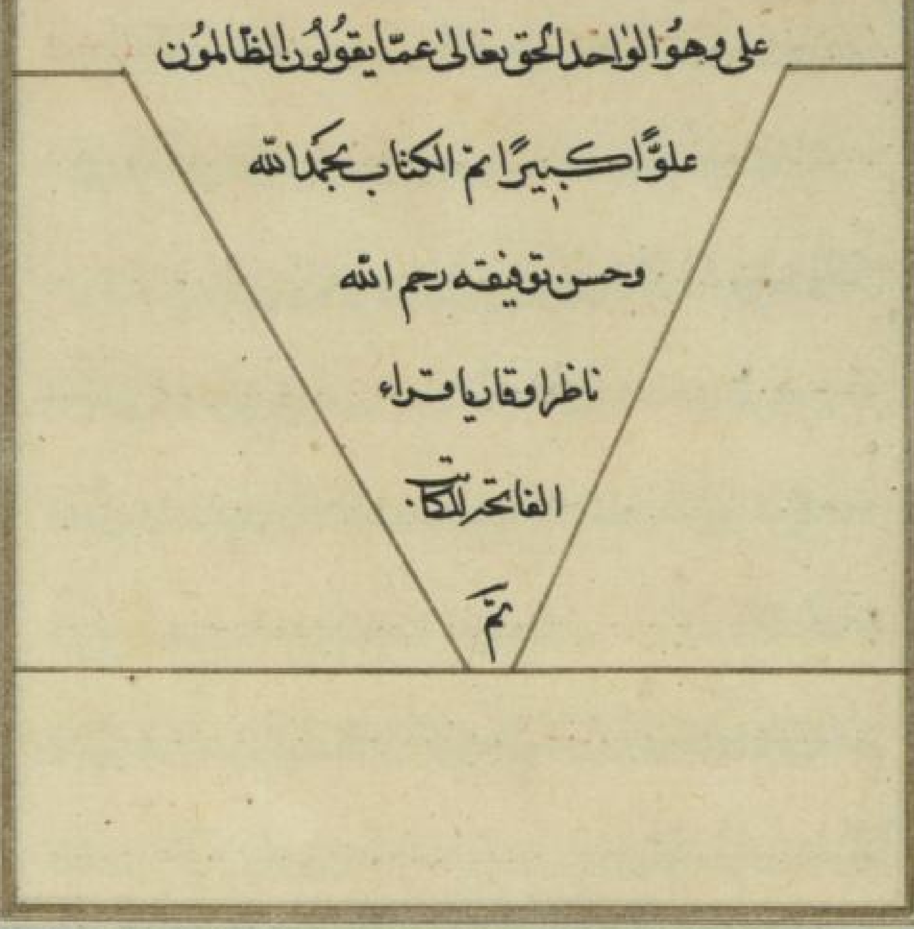
شيء

شيء من بابها **العلة** كل ذات وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا
بالفعل ووجود هذا بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل **المعلول** كل ذات وجوده
بالفعل من وجود غيره ووجود ذلك الغير ليس من وجوده ومعنى قولنا من
وجوده غير معنى قولنا مع وجوده فان معنى قولنا من وجوده هو ان يكون
الذات باعتبار نفسها ممكنة الوجود وانما يجب وجودها بالفعل لا من ذاتها
بل وان ذاتا اخرى موجوده بالفعل يلزم عنها وجود هذا الذات ويكون
لها في نفسها بلا شرط الامكان ولها في نفسها بشرط العلة الوجوب ولها
في نفسها بشرط لا علة الامتناع وفرق بين قولنا بلا شرط وبين قولنا بشرط
لا كالفرق بين قولنا عود لا وبين قولنا عود لا ابيض وما معنى قولنا مع وجوده
فهو ان يكون اي واحد من الذاتين فرض موجودا لزم ان يعلم ان الآخر
موجود واذا فرض مرفوعا لزم ان الآخر مرفوع والعلة والمعلول معا بمعنى
هذين اللزومين وان كان وجها اللزومين مختلفين لان احدهما وهو
المعلول اذا فرض موجودا لزم ان يكون الآخر قد كان بذاته موجودا حتى
وجد هذا واما الآخر وهو العلة فلما فرض موجودا لزم ان تبع وجوده

٣٥٢

وجود المعلول واذا كان المعلول مرفوعاً لزم ان يحكم ان العلة كانت فلا مرفوعة
حتى يرفع هذا لان رفع المعلول اوجب رفع العلة واما العلة فاذا
رفعناها وجب رفع المعلول بايجاب رفع العلة التي رفعنا ها **الابداع** الابداع
اسم مشترك لمفهومين احدهما تاسيس الشيء لا عن شيء ولا بواسطة شيء
والمفهوم الثاني ان يكون للشيء وجود مطلق عن سبب بلا متوسط وكان له
في ذاته ان لا يكون موجوداً وقد افقد الذي في ذاته افقاداً تاماً
الخلق الخلق اسم مشترك فيقال خلق لافادة وجود كيف كان ويقال
خلق لهذا المعنى الثاني بعد ان يكون لم يتقدمه وجود بالقوة لتلازم
المادة والصورة في الوجود **الاحداث** الاحداث يقال على وجهين
احدهما زماني والآخر غير زماني ومعنى الاحداث الزماني ايجاد الشيء
بعد ان لم يكن له وجود في زمان سابق ومعنى الاحداث الغير الزماني
هو افادة الشيء وجوداً وليس له في ذاته ذلك الوجود لا بحسب زمان
دون زمان بل في كل زمان كلي الامرين **القدم** القدم يقال على وجوه
فيقال القدم بالقياس وقدم مطلقاً والقديم بالقياس هو شيء زمانه

في الماضي اكثر من زمان شيء آخر هو قديم بالقياس اليه واما القديم المطلق
فهو ايضاً على وجهين يقال بحسب الزمان وبحسب الذات اما الذي بحسب
الزمان فهو الشيء الذي وجد في زمان ماض غير متناه واما القديم بحسب
الذات فهو الشيء الذي ليس لوجود ذاته مبدأ به وجد فالقديم بحسب
الزمان هو الذي ليس له مبدأ زماني وهو وجود الملائكة والسموات
وجملة اصول العالم والقديم بحسب الذات هو الذي ليس له مبدأ
علي وهو الواحد الحق تعالى عما يقولون الظالمون



علواً كبيراً تم الكتاب بحمد الله
وحسن توفيقه رحم الله
ناظراً وقارياً وقراء
الفاتحة للكاتب
تم

۳۵۴



الحمد لله حمداً بغير نهاية وبعد فان الشيخ الرئيس امرني ان اشرح له المذهب الحق في علة قيام الارض في حيزه الذي هو فيه بما يقرب تصوره ويزول الشبهة به وان اتي البيان في ذلك من بابه واقدم عليه من مسافيه فلبيت امره بالطاعة مستعيناً بالله واهب العقل والقوة ملتمساً من فضلاء العزيز ان يصفح ما عسى يقع فيه من الخلل والزلل متمهد عذر المجتهد فيه والله يطيل مدته ويحرس عن الآفات دولته عنه واقسم هذا البيان الى فصول عشرة الفصل الاول في بيان تناهي الجهات الفصل الثاني في ان الجهات لا توجد ولا يتصور البتة الا ان يكون جسم موجود وان يكون لذلك الجسم احاطة عن اجسام او فضا الفصل الثالث في ان لكل جسم موضعاً طبيعياً

٣٥٥

الفصل

الفصل الرابع في ان الحركة المستقيمة ليست على الاطلاق بل من جهة وان السكون هو الامر الطبيعي الملائم للجسم الفصل الخامس في انه لا يمكن ان يكون لجسم من الاجسام حركة طبيعية مستقيمة بلا نهاية الفصل السادس في ان كل جسم اذا كان في موضعه الطبيعي فانه لا يتحرك عنه طبعاً الفصل السابع في دفع التعجب الذي يعرض للوهم من قيام الارض في الوسط وامكان احاطة الحيوان والاجسام الثقال به من الجوانب كلها ان يكونوا حيث كانوا كما هم ههنا وانه لو كان فيه فضا نافذ وتحرك فيه انسان او حجر لقام في الوسط الفصل الثامن في السبب الذي يقع به في النفس التعجب والاستنكار من قيام الارض غير مثقل غير طبعه وقيام الحجر لو حصل في بين نافذ في الوسط الفصل التاسع في انه يجب ان يكون الموضع الطبيعي للارض الوسط الذي هو فيه وانه قائم فيه لطباعه وجوهره ووجوب سائر ما قيل الفصل العاشر في تعديد اقاويل القدماء في هذا الباب من غير تطويل الرسالة بعد ما قضيتهم لانه اذا عرف ما قيل استغنى عن ذلك انا مستعين بالله ليستعمل في هذه الابواب القول الاظهر والابين

٣٥٦

ويجب الطرق الماخوذة من ما مران الطبيعة مبداء الحركة وان كل جسم فيه
مبداء الحركة وكم ينبغي ان يكون سادى الحركة وان مبداء الحركة هو بعينه
مبدا السكون وان الاجسام البسيطه اذا كانت بالنوع واحدة فجزءها
لا ينبغي ان يكون واحدا بالنوع بل بالشخص وان اوضاع الاجسام البسيطه
ينبغي ان يكون على ترتيب محيط لمحيط حتى ينتهي الى وسط ينتهي الى طرف وانه
كيف لا يجوز ان يكون هذا الا جملة واحدة مجتمعة وانه كيف ينبغي ان يكون
الجسم الاوسط والجسم المحيط والجسم والاجسام التي بينهما فان ذلك اليق بالقو
المبسوط المدقق وقد شرحناه في تفسيرنا لكتاب السماء والعالم باسم
الشيخ الجليل ايضا وهو مني احب ذلك الطريق الذي هو اكثر تحقيقا او اشد
تدقيقا الا انه اعسر ماخذا واصعب منالا فيه في هذا وجد هنالك وبالله
التوفيق **الفصل الاول** في تناهي الجهات ۞ انا نعني بالجهة شيئا اليه
ماخذ حركة او اشارة فلا يخلو اما ان يكون موجوده او يكون معدوما ثم
محال ان يكون معدوما لانه غير ممكن ان يقال هذه الاشارة الى معدوم
او هذه الحركة نحو معدوم لان المعدوم ليس اليه اشارة ولا له نحو يخصه فبين

ان

ان الجهة شيء موجود يقع اليه الاشارة وكل شيء مشار اليه فهو موصول اليه
ضرورة في اخر الحركة اذا لم ينقطع دونه فلا يخلو اما ان يكون محتملا للقسمة
او غير محتمل فان كانت محتملة للقسمة فاذا قسمت فالجزء الذي يلي المشير والمتحرك
الى الجهة لها جهتان جهة يلي المشير والمتحرك واخرى يلي الجزء الثاني من تلك
الجهة لعينها التي هي يلي المشير والمتحرك فالجهة هو ذلك الجزء الابعد من
المشير والمتحرك وحده لا المجموعه مع الجزء الاخر وكان جملتها جهة
هذا خلف وكيف يكون القريب من المتحرك جهة والجهة لا يتجاوز
بالاشارة بل يقف عندها الاشارة فقد وضح من هذا ان الجهة غير
منقسمة فلا يمكن اذن ان يكون لها امتداد ومقدار اذن فلا يمكن
اذن ان يكون ماخذ الاشارات ومسافات الحركات الى الجهات غير
متناهية وايضا من المعلوم انه لا يمكن ان يكون شيء اكثر من مقدار غير
متناه لو وجد فلا يمكن ان يكون اذن بعد من موضع الى جهة غير متناه
لانه لا يخلو اما ان يكون البعد من الموضع بعينه الى الخلاف جهة متناهيا
او غير متناه فان كان غير متناه يضاعف غير المتناهي وهذا محال وان كان

٣٥٧

متناهيا فزيادة ذلك المتناهي على ذلك البعد الذي اخذ من ذلك الموضع اكثر
من ذلك البعد وحده وقد وضح انه لا يمكن ان يكون بعد اكثر مما لا يتناهى هذا
محال فاذن الجهات متناهية **الفصل الثاني** في ان الجهات لا يوجد ولا
يتصور البته الا ان يكون جسم موجود وان يكون لذلك الجسم احاطه على اجسام
او فضا من البين الواضح ان الاشياء المتفقه التي لا توجد لها معان مختلف
فيها ويكون جميع ما للواحد منها من الاحوال موجودا للثاني انه لا يجوز
ان يكون بعضها مضادا او مغايرا في الحقيقة لبعض فاذا تقرر هذا فنقول انه
اذا ارتفعت الاجسام في الوهم ولم يبق الا فضاء او وضع جسم متفق واحد
فمن المحال ان يكون للجهات المختلفه من العلو والسفل وغير ذلك وجود و
ذلك لان الخلاء متشابه جميع ما يفرض فيه ليس في موضع منه شيء و لا
معنى ليس في الآخر فلا يمكن اذن ان يكون موضع من الخلا يخالف الحقيقه لموضع آخر
ثم العلو والسفل فالجهات الاربع الباقية متخالفة متضادة فبين انه
اذا كان الكل خلا فقط فليس فيه سفل وعلو وساير الجهات البته وايضا لو كان
الكل جسما واحدا غير مختلف كان القول في اطرافه والمواضع المتغايرة

٣٥٦

منه هذا القول فلم يجز ان يكون فيه جهات متضادة ولا خارجا حتى يكون
جهات له لا فيه لان الخارج عنه اذا لم يكن فيه معان مختلفة متضادة
بل كان كل ما يوجد من الخلا المحيط به الخارج عنه شبيه بنوع بالآخر غير
مضاد الذات والحقيقة له لم يكن فيه تضاد جهات فلا يخلو اذن ان
وجدت الجهات من ان يكون يتصور لوجود مواضع يصير مختلفه بمعان
لها من اجسام مختلفه يكون فيها او يصير مختلفه لان ذواتها بالقياس
الى شيء واحد بعينه تصير مختلفا اعني بالقرب والبعد منه واما القسم
الاول اعني اختلاف المواضع باجسام يكون فيها اذ لا اختلاف للمواضع
الا بما تحلها وهي بما هي مواضع متفقه فليس بحق لان العلو علو اي جسم
حله والسفل سفل اي جسم حله فبقي ان يكون الحق والعلة هو القسم الثاني
حتى يكون المواضع التي هي في حالة البعد من جسم مخالفة الحقيقه
لما هي في حالة القرب منه فلا يخلو من وجهين اما ان يكون تحدد
الجهتين اعني الموضع القريب والبعيد خارجا من ذلك الجسم او داخلا
فيه فان كان خارجا منه فالقريب منه في جميع اطرافه احدى الجهتين المحدودتين

فينبغي ان يكون البعيدة محدودة ايضا اذ قيل وهي ان الجهات محدودة
فاذا كانت محدودة فتحددها عند شيء من الاجسام ضرورة لان الخلاء
الصرف غير متناه ويكون من اي جزء احدثت من الجسم الاول البعيد
واحدا بعينه فيكون الجسم المحدد لتلك الجهة محيطا بالجسم الاول
فيكون الجسم الاول وسطا والجسم الثاني محيطا وان كان ذلك داخلا
فيه ففي داخل الجسم شيء هو في غاية البعد عنه وشيء هو في غاية القرب
منه وذلك هو المركز والمحيط في تجويفه لان ابعد شيء في داخل
الشيء عن الشيء هو مركز في تجويفه وذلك ما اردنا ان نبين من
وجوب مركز ومحيط ان وجب اختلاف الجهات المتضادة علوا وسفلا
واما اليمين والشمال والقدام والخلف فجهات غير حقيقية وغير عامة
لجميع الاجسام ولا فيها تضاد الا في الحيوان فقط ونحن لا نحتاج الى
تطويل القول فيه في هذا الكتاب **الفصل الثالث** في ان لكل جسم
مكانا طبيعيا الجسم لا يوجد البته الا وله اين وحيز ينسب اليه ثم رفع
الاسباب القاسرة والعارضة عن الجسم لا يوجب ابطال الجسم ولعدامه

بجايز ان يتوهم الجسم موجودا ولو لم يقسره قاسر عن حال ذاته لانه من البين ان
قوام الشيء غير متعلق بما ليس ذاتيا او ملازما ملازمة الذاتي فاذا وجد
كل جسم وجد كما قلنا ذا اين وفي حيز لا محالة لم يخل من ان يكون اما
وجوده فيه بطبعه فيكون الذي اردنا واما ان يكون لسبب من خارج
فاذا رفعنا الاسباب الخارجة وذلك جايز بقي اما لا في حيز وهذا محال
واما في حيز يوجبه طبعه وهو الذي بقي فبين ان كل جسم فله مكان
الطبيعي **الفصل الرابع** في ان الحركة المستقيمة لا يكون طبيعية للجسم
على الاطلاق وبيان انها كيف يكون طبيعية كل حركة طبيعية فانها
منقضية منصرمة وليس شيء من الحركات بثابت منصرم وكل طبيعي
ثابت غير منقض ما دام للطبع موجودا ولم يعق عايق فبين انه ليس شيء
من الحركات طبيعي على الاطلاق وايضا كل حركة طبيعية فهي هرب
طبيعي عن حالة غير طبيعية وكلما يكون عند وجودها لا غير طبيعية
فليس وجوده بطبيعي على الاطلاق فبين ان الحركة ليست طبيعية على
الاطلاق بل انما يقال لها طبيعية من جهة ان الطبيعة التي للجسم توجهها

في حال العرض لها غير ملايم ليعود الى الحال الملايم فهي طبيعية لان مبدها
طبع الشيء وليست بطبيعية لانها لا تكون عن طبع الشيء ما لم يتغير
مقتضاه وحكمه فالجسم اذا تحرك بطبعه فليس يتحرك الا وقد تغير
مقتضاه من مكانه اذ وجد في غير مكانه **الفصل الخامس** في ان كل حركة
مستقيمة طبيعية متناهية لان الحركة الطبيعية مبداها قوة في
الجسم محركة وكل قوة في جسم متناهية لان قوة نصف ذلك الجسم
نصف تلك القوة ولا نصف لما لا نهاية له فيلزم ان ما يقوى عليه
كمال القوة ضعف لما يقوى عليه نصف القوة من جملته ولا يمكن
ان يكون لا يتناهى ضعف ولان نصف الشيء من جملته لان ضعف مثل
هذا النصف الذي هو محدود محدود وبمقداره نصفه مرتين ومالت التحر
مقوى تلك القوة فهو اذن متناه وايضا الجهة التي اليها الحركة
متناهية فواجب ان الحركة ما لم يعرض عايق فانها يصل بالمتحرك
اليها فلا يمكن ان لا يسكن عندها لانه من البين ان الجسم اذا كان
بالطبع يتحرك الى جهة فاذا الفتها فليس يمكن ان يكون لطبعه متحركا

عنها لان الطبع الواحد لا يمكن ان يكون علة الحركة والشوق الى شيء ثم
علة الحركة عنه والهرب وايضا من البين كما قيل ان المتحرك بالطبع يهرب
عن حاله او مكان غير ملايم وليس الحركة الا هذا فاذا انتهى الى المكان الغير
الملايم عدمت العلة التي لاجلها كان الشيء يتحرك بالطبع بعدما قيل انها
ليست تتحرك الا لوجود حاله غير طبيعية وان الحركة ليست طبيعية على
الاطلاق فبين اذن ان كل حركة مستقيمة طبيعية فانها متناهية
الفصل السادس في ان كل جسم اذا كان في موضعه الطبيعي فانه لا يتحرك
عنه طبعا واما الذي يتحرك الى موضعه الطبيعي فقد بين انه ينتهي اليه
حركته فيسكن فيه لا محالة من ذاته لان فناء الحركة سكون واما
الذي وجد فيه مذ وجد فالحكم فيه ذلك الحكم بعينه لتلك العلة
بعينها لانه لما كان ذلك الموضع طبيعيا فهو ملايم الطبع ذلك
الجسم فلو تحرك عنه بالطبع لكان المهروب لذلك الطبع بعينه وهذا
محال **الفصل السابع** في دفع التعجب الذي يعرض للوهم من قيام الارض
في الوسط وامكان قيام الحيوان والاجسام والمثال عليه من الجوانب

كلها وانه لو كان حفر نافذ وطرح فيه انسان او حجر لقام في الوسط وقد بان
بل وجب ان يكون للارض موضع طبيعي فلو فرضنا موضعه الطبيعي وسط العالم
ووضعناه وضعا الى ان يتبين حقيقته لم يعرض في النفس منه شيء محال
اذ كان لا بد له من موضع طبيعي وليس يوجب النفس له موضعا دون موضع
بل يجوز ان يكون ذلك الموضع الى المواضع اتفق له الى ان يقوم الدليل فيعرض
على انه جاير لا على انه واجب للارض مكانا طبيعيا هو الوسط الذي ينبغي
ضرورة ان يكون جميع الاجسام الثقال حيوانا كانت او غير حيوان
يميل بطبعها وينجذب من جميع الجوانب كلها الى وسط العالم ويقوم
هناك لطبعها بلا سبب من خارج يقيمها وان لا يجوز سقوطها عنها
كما يتوهم من الجانب الذي يقابلنا ولا يكون قيام من لو قام بمقابلتنا
منكبا لان المنكب هو الذي يرجحن ويميل اعضاؤه وكلته الى خلاف
جهة رجليه وانه لو وجد نافذا وسقط فيه جسم ثقيل قام في الوسط
وكلما وجب عند وضع جاير محتمل فهو جاير محتمل وكل جاير محتمل فهو غير
مستنكر فجميع هذا غير مستنكر به **الفصل الثامن** في السبب الذي يقع به في

النفس التعجب والاستنكار لقيام الارض بغير مقل وقيام الحيوان عليه من كل
جانب كلما لم يزل له الوهم منا الا وكان جميع ما راى بخلافه فهو مستنكر متعجب
من غير مصدق به في الوهم ولما راى الوهم يتوسط الحس جميع الثقال
غير ثابتة في الجهة المقابلة للجهة التي وغير ثابتة الاعلى معتمد ومستقر طوا
انها يتحرك دايما على ذلك الخط بغير نهاية ولم يصدق اليه بخلاف ذلك كما
ان القوم الذين لم يروا الستر حيوانا يعيش في الماء وردا واكل حي يغرق فيه
ويموت يكذبون بوجود له لسمك والضفادع والقوم الذين لم يروا حيوانا
الا ويهلكه النار ويحرقه لا يصدقون بوجود ذباب يعيش في النار وطاير
يتوكر فيه ونار كيتى سمندر يتردد في خرامه وبالجمله اذا راى الوهم يتوسط
الحس اشياء على هيئة وبعد ووجه دايم ولم ير اليه خلافا لذلك لم يصدق بخلاف
ذلك البتة والامور عند الوهم ثلثة اقسام شيء لا يتصوره الوهم ولا يصدق
به مثل النفس والعقل والباري واصناف الملائكة وشيء يتصوره الوهم ولا
يصدق به مثل قيام حيوان مقابلنا في جوانب الارض وشيء يتصوره ويصدق
به وهذا ظاهر والقوى التي لها ادراك للاشياء اقسام منها الحس وادراكه

المخاصرات المكاينه والوهم وادراكه المحسوسات فقط وتصديقه بما يدخل في الحس فقط
وجد في الحس او لم يوجد في عادة الحس خلاف الا انه يدركها حاضرة وغايبة و
الرأى المحمودة تصديقه للمتعارفات المشهوده والعقل الصريح وتصديقه
لما فطن عليه او لما ادى اليه الحس اذا صحيحا ولا قام عليه الدليل ولا يمكن ان تغير
كل قوة عن خاص فعلها اليه بل ينبغي ان يكمل العقل ويحصل له معقولاته ولا يكلف الوهم
ان يتصورها ويصدق بها بل تترك الوهم وهو لا يصدق بها بل ينبغي ان يترك كل قوة
يفعل فعلها ولكن ان يكون افعال كل قوة متميز عند الذهن لئلا يقع الغلط للذهن
فيحسب فعل الوهم انه فعل العقل فيقتصر عليه فيبقى العقل غير مكمل والرأى مخالفا لمقتضى
العقل وفي تميز افاعيل هذه القوى معونه عظيمه في التحرز عن الغلط ومجانبه
الزيغ وقد بلغت فيما صنفته في المنطق مبلغا في ذلك لم يبلغه احد الاوايل

الفصل التاسع في انه يجب ان يكون الموضع الطبيعي للارض هو الوسط الذي
هو فيه وساير ما يتصل به لما كان كل ما سخن اخذ الجهة القريبة من الفلك
وان كان ذلك خلافا لطبعه الغريزي حتى ان الماء اذا سخن تحرك الى فوق و
صار بخارا ثم اذا برد نزل والنار الغير المنطفي كالشرر يتحرك الى فوق ثم

اذا برد عاد الى طبعه فبين ان فوق وهو القريب من الفلك للطبيعة الحارة فوجب
ان يكون الجهة المضادة للعلو والموضع المضاد له للطبيعة المضادة للحر
والموضع المضاد للعلو وهو القريب من الفلك وهو الوسط والبعد منه فوجب
ان يكون الارض والماء البارد وان عند الوسط واما ان الجهتين المتضادتين
فيما دون الفلك هو القريب منه والبعد منه فقد قيل ذلك في فصل تقدم فان
الحرارة يطلب الموضع الذي هو قرب الفلك والبرد يطلب الموضع الاخر
بالطبع وايضا اذ الخفيف يطلب القرب من الفلك فالثقيل يطلب البعد
منه والارض اثقل الاجسام فمكانه الطبيعي في غاية البعد عن الفلك وهو
الوسط ولا يمكن ان يكون مكانه خارج الفلك والا يجب ان يكون متحددا
عند جسم آخر خارج محيط بالفلك كما بين في بابه فكان حركته اليه قاصدة
ان يقطع الفلك فكانت يتحرك نحوه الى الفلك لا غير الفلك فبين ان الارض
في موضعه الطبيعي فبين ان قيامه فيه وسكونه فيه بطبعه كما قيل وبين
ان الشيء ساكن في موضعه الطبيعي بالطبع ما لم يحرك وبين انه لو وجد الحجر
منفذا الى الجانب الاخر ليسكن اذا حصل في الوسط اذن بين ان كل حركة مستقيمة

متناهية وان كل جهة متناهية وبين ايضا ان ذلك موضعه الطبيعي وبين سائر
ما يتصل بهذا وبالله التوفيق **الفصل العاشر** في اقتصاص اراء القدماء فيه
من غير تطويل الرسالة لمناقضتهم استغناء بما قيل من القدماء من اصحاب
فيثاغورس من قال ان الارض متحركة دائمة على الاستدارة ومنهم من
قال انها هابطة الى السفل دائما كما يحكى عن المانية والذين قالوا بسكون
فمنهم من قال انها تقوم على الهوا بعرضها وحصر الهوا تحتها حتى لا يجد
مخرجا فيضطر الى اقلاله وهذا رأي ديمقراطيس وبعضهم قال انها واقفة
على الما وقوف الخشب عليه وبعضهم قال انها لعظمها يطفو على الهوا كما ان
الصفيحة من الرصاص اذا كانت عظيمة واسعة طفت وان صوبت رسبت
وبعضهم قال انها تقف في الوسط لتساوي استحقاق الجهات ان تتحرك
اليها اذ ليست جهة اولى بذلك من جهة وبعضهم قال ان السبب فيه
تدوير الفلك وحركته واقتصاصه الارض من كل جانب الى الوسط كما انه لو جعل
تراب او حجر في قارورة ثم اديرت بقوة قام التراب والحجر في الوسط وقال
بعضهم ان السبب فيه جذب الخلاء وقال بعضهم ان اجزاء الارض انما تتحرك

ال

الى الارض عشقا لكليتها وقال بعضهم ليست تتحرك بذاتها بل بجذب
الخلاء فهذا ما حضرنا في هذه الساعة من اراء القدماء في الارض
ولنختم الرسالة ولله الحمد بلا نهاية والله
اعلم تمت الرسالة بحمد الله
وحسن توفيقه
تم

۲۶۵



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين والصلوة والسلام على خير خلقه وصفيه محمد وآله الطيبين الطاهرين **اما بعد** فهذا الباب الحادي عشر فيما يجب على عامة المكلفين من معرفة اصول الدين اجمع العلماء كافة على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه وما يمتنع والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من ذلك خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وقد رتبت هذا الباب على فصول **الفصل الاول** في اثبات واجب الوجود فنقول كل معقول فاما ان يكون واجب الوجود في الخارج لذاته او ممكن الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته ولا شك ان هنا موجودا فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افتقر الى موجد يوجده بالضرورة فان كان الموجد واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا

افتقر الى موجد آخر فان كان الاول دار وهو باطل بالضرورة وان كان الثاني تسلسل وهو باطل لان جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات يكون ممكنا بالضرورة فيشترك في امتناع الوجود لذاتها فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة فيكون واجبا بالضرورة وهو المطلوب **الفصل الثاني** في صفاته الثبوتية وهي ثمانية **الاولى** انه تعالى قادر مختار لان العالم محدث لان كل جسم فانه لا ينفك عن الحوادث اعني الحركة والسكون وهما حادثان لاستدعائهما المسبوقية بالغير وما لا ينفك عن الحوادث فهو محدث بالضرورة فيكون المؤثر فيه هو الله تعالى قادرا مختارا لانه لو كان موجبا لم يتخلف اثره عنه بالضرورة فيلزم اما قدم العالم او حدوث الله تعالى وهما باطلان وقدرته تتعلق بجميع المقدورات لان العلة المحوجة اليه هي الامكان ونسبة ذاته الى الجميع بالسوية فيكون قدرته عامة **الثانية** انه تعالى عالم لانه فعل الافعال المحكمة المتقنة وكل من فعل ذلك فهو عالم بالضرورة وعلمه تعالى متعلق بكل معلوم لتساوي نسبة جميع المعلومات اليه لانه حي فيصح ان يعلم كل معلوم فيجب له ذلك لاستحالة افتقاره الى غيره **الثالثة** انه تعالى حي لانه تعالى قادر عالم فيكون حيا بالضرورة **الرابعة** انه تعالى مريد وكاره لان تخصيص الافعال

بايجادها في وقت دون وقت لا بدّ له من مخصص فهو الارادة ولانه تعالى آمر وناهٍ وهما يستلزمان
الارادة والكراهة بالضرورة **الخامسة** انه تعالى مدرك لانه حي فيصح ان يدرك وقد ورد القرآن
بثبوته له فيجب اثباته **السادسة** انه تعالى قديم ازلي باق ابدي لانه واجب الوجود فيستحيل العدم
السابق واللاحق عليه **السابعة** انه تعالى متكلم بالاجماع والمراد بالكلام الحروف والاصوات
المسموعة المنتظمة ومعنى انه يوجد الكلام في جسم من الاجسام وتفسير الاشاعرة غير معقول
الثامنة انه تعالى صادق لان الكذب قبيح بالضرورة والله تعالى منزه عنه لاستحالة النقص عليه
الفصل الثالث في صفاته السلبية وهي سبعة **الاولى** انه تعالى ليس بمركب والا لكان
مفتقرا الى الاجزاء والمفتقر ممكن **الثانية** انه تعالى ليس بجسم ولا عرض والا افتقر الى المكان
ولامتنع انفكاكه من الحوادث فيكون حادثا وهو محال ولا يجوز ان يكون في محل والا افتقر اليه
ولا في جهة والا افتقر اليها ولا يصح عليه اللذة والالم لامتناع المزاج عليه تعالى ولا يتحد
بغيره لامتناع الاتحاد مطلقا **الثالثة** انه تعالى ليس محلا للحوادث لامتناع انفعاله عن غيره
وامتناع النقص عليه **الرابعة** انه تعالى يستحيل عليه الرؤية لان كل مرئي فهو ذو جهة لانه
اما مقابل او في حكم المقابل بالضرورة فيكون جسما وهو محال ولقوله تعالى لن تراني ولن
النافية للتابيد **الخامسة** في نفي الشريك عنه تعالى للسمع وللتمانع فيفسد نظام الوجود ولاستلزامه

التركيب

التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا بدّ من مايز **السادسة** في نفي المعاني و
الاحوال عنه تعالى فلو كان قادرا بقدرة او عالما بعلم او غير ذلك لافتقر في صفاته تعالى الى ذلك
المعاني فيكون ممكنا وهذا خلف **السابعة** انه تعالى غني ليس بمحتاج لان وجوب وجوده
دون غيره يقتضي استغناءه عن غيره وافتقار غيره اليه **الفصل الرابع** في العدل وفيه
مباحث **الاول** العقل قاض بالضرورة ان من الافعال ما هو حسن كرد الوديعة والاحسان
والصدق النافع وبعضها ما هو قبيح كالظلم والكذب الضار ولهذا حكم بهما من نفى الشرايع
كالملاحدة والهنود ولانهما لو انتفيا عقلا لانتفيا شرعا لانتفاء قبح الكذب من الشارع
الثاني في انا فاعلون بالضرورة والعقل قاضية بذلك للفرق الضروري بين سقوط الانسان
من سطح ونزوله منه على الدرج ولامتنع تكليفنا بشيء فلا عصيان ولقبح ان يخلق الفعل فينا
ثم يعذبنا عليه وللسمع **الثالث** في استحالة القبيح عليه تعالى لان له صارفا عنه وهو
العلم بالقبيح ولا داعي له اليه لانه اما داعي الحاجة الممتنعة عليه او الحكمة وهو منتف هنا ولانه
لو جاز صدوره منه لامتنع اثبات النبوات ثم يستحيل عليه ارادة القبيح لانها قبيحة **الرابع**
انه تعالى يفعل لغرض لدلالة القرآن عليه كقوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولاستلزام
نفيه العبث وهو قبيح وليس الغرض الاضرار لقبحه بل النفع فلا بد من التكليف وهو بعث من

يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام والا لكان مغريا بالقبيح حيث
خلق الشهوات والميل الى القبيح والنفور عن الحسن فلا بد من زاجر وهو التكليف والعلم غير
كاف لاستسهال الذم في قضاء الوطر وجهة حسنه هو التعريض للثواب اعني النفع المستحق
المقارن للتعظيم والاجلال الذي يستحيل الابتداء به الخامس في انه تعالى يجب عليه فعل
اللطف وهو ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولا حظ له في التمكين ولا
يبلغ الالجاء لتوقف غرض المكلف عليه فان المريد لفعل من غيره اذا علم انه لا يفعله الا بفعل
يفعله المريد من غير مشقة ولو لم يفعله لكان ناقضا لغرضه وهو قبيح عقلا السادس
في انه تعالى يجب عليه فعل عوض الالام الصادرة عنه تعالى ومعنى العوض هو النفع المستحق
الخالي عن تعظيم واجلال والا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ويجب زيادته
على الالم والا لكان عبثا الفصل الخامس في النبوة النبي هو الانسان المخبر عن الله تعالى
بغير واسطة احد من البشر وفيه مباحث الاول في نبوة نبينا محمد بن عبد الله بن
عبد المطلب صلى الله عليه وآله لانه ظهر على يده المعجزة كالقران الكريم وانشقاق القمر
ونبوع الماء من بين اصابعه واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وتسبيح الحصى في كفه
وهي اكثر من ان تحصى وادعى النبوة فيكون صادقا والا لزم اغراء المكلفين بالقبيح فيكون

محالا الثاني في وجوب عصمته العصمة لطف يفعله الله تعالى بالمكلف بحيث لا يكون له داع
الى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك لانه لولا ذلك لم يحصل الوثوق بقوله
فانتفت فائدة البعثة وهو محال الثالث في انه معصوم من اول عمره الى آخره لعدم انقياد
القلوب الى طاعة من عهد منه في سالف عمره انواع المعاصي من الصغائر والكبائر وما
تنفر النفس منه الرابع يجب ان يكون افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على الفاضل
عقلا وسمعا قال الله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم
كيف تحكمون الخامس يجب ان يكون منزها عن دناءة الاباء وعهر الامهات وعن الرذائل
الخلقية والعيوب الخلقية لما في ذلك من النقص فيسقط محله من القلوب والمطلوب خلافه
الفصل السادس في الامامة وفيه مباحث الاول الامامة رياسة عامة في امور
الدين والدنيا لشخص من الاشخاص وهي واجبة عقلا لان الامامة لطف فانا نعلم قطعا
ان الناس اذا كان لهم رئيس مرشد مطاع ينتصف للمظلوم من الظالم ويرد الظالم عن ظلمه
كانوا الى الصلاح اقرب ومن الفساد ابعد وقد تقدم ان اللطف واجب الثاني يجب
ان يكون الامام معصوما والا تسلسل لان الحاجة الداعية الى الامام هي رد الظالم عن ظلمه
والانتصاف للمظلوم منه فلو جاز ان يكون غير معصوم افتقر الى امام آخر ويتسلسل لانه

لو فعل المعصية فان وجب الانكار عليه سقط محله من القلوب فانتفت فايدة نصبه وان لم يجب سقط
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو محال ولانه حافظ للشرع فلا بد من عصمته ليؤمن
من الزيادة والنقصان ولقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين **الثالث** الامام يجب ان يكون
منصوصا عليه لان العصمة من الامور الباطنة التي لا يعلمها الا الله تعالى فلا بد من نص من يعلم
عصمته عليه او ظهور معجزة على يده يدل على صدقه **الرابع** الامام يجب ان يكون افضل الرعية
مطلقا لما تقدم في النبي صلى الله عليه وآله **الخامس** الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله
علي بن ابي طالب عليه السلم بالنص المتواتر من النبي صلى الله عليه وآله ولانه افضل لقوله تعالى
انفسنا وانفسكم ومساوي الافضل افضل ولاحتياج النبي صلى الله عليه وآله في المباهلة اليه
ولان الامام يجب ان يكون معصوما ولا احد من غيره ممن ادعي له الامامة بمعصوم اجماعا
فيكون هو الامام ولانه اعلم لرجوع الصحابة في وقايعهم اليه ولم يرجع هو الى احد ولقوله صلى الله
عليه وآله اقضاكم علي عليه السلم ولانه ازهد من غيره حتى طلق الدنيا ثلثا والادلة في ذلك اكثر
من ان تحصى ثم من بعده ولده الحسن ثم الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي الباقر
ثم جعفر بن محمد الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي بن موسى الرضا ثم محمد التقي ثم علي النقي ثم الحسن
العسكري ثم محمد بن الحسن المهدي صاحب الزمان عليهم صلوات الرحمن بنص كل سابق على لاحقه

وبالادلة السابقة **الفصل السابع** في المعاد اتفق المسلمون كافة على وجوب المعاد البدني
ولانه لولاه لقبح التكليف ولانه ممكن والصادق قد اخبر بثبوته فيكون حقا والآيات دالة عليه
والانكار على جاحده وكل من له عوض او عليه عوض يجب اعادته عقلا وغيره يجب اعادته سمعا ويجب
الاقرار بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وآله فمن ذلك عذاب القبر والصراط والميزان وانطاق الجوارح
وتطاير الكتب لامكانها وقد اخبر الصادق بها فيجب الاعتراف بها ومن ذلك الثواب والعقاب
وتفاصيلهما المنقولة من جهة الشرع صلوات الله على الصادع به ومن ذلك وجوب التوبة والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط ان يعلم الامر والناهي كون المعروف معروفا والمنكر منكرا
وان يكونا مما سيقعان لان الامر والنهي بالماضي عبث وتجويز
التاثير والامن من الضرر تم الكتاب
بعون الملك الوهاب
تم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على آلائه والصلوة على اشرف انبيائه واوليائه **وبعد** فالغرض من تحرير هذه الرسالة والباعث على تدوين هذه المقالة انه لما كان لبعض الفرق الباطلة الذين سمّوا انفسهم باسم الشيعة كالزيدية والواقفية والكيسانية وغيرهم اعتقادات فاسدة في بعض اصول الاعتقادية والفروع العاطلة فمخالفونا من اهل السنة لم يطلعوا على حقيقة مذهبنا ولم يفرقوا بيننا وبين اولئك الفرق الضالة لاشتراك الجميع في اسم الشيعة نسبوا ما عليه تلك الفرق من بعض العقايد الفاسدة والآراء الكاسدة الينا وشنّعوا بها علينا فاردنا ان نبيّن ما نعتقده من مطالب الاصلية والاحكام الفرعية مما نحن عليه من المسائل التي يظن المخالفون انا نقول بها بل نعتقد خلافها والله يحق الحق ويهدي الى سواء السبيل **فنقول** ان معاشر الشيعة الاثني عشرية انما اخذنا اصولنا الدينية وفروعنا الملية مما قامت عليه البراهين العقلية وشهدت به الدلائل النقلية

التي وصلت الينا من ائمة اهل البيت عليهم السلام كما اخذ غيرنا احكام دينهم عن غيرهم والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم **ونعتقد** ان العالم اي جميع ما سوى الله سبحانه حادث عن العدم جوهرا كان او عرضا بسيطا او مركبا وانه لا قديم الا الله وانه واجب الوجود لذاته وانه قادر عالم حي مدرك سميع بصير غني مريد كاره متكلم صادق وان كلامه حروف واصوات حادثة وان قدرته وعلمه يعمان كل مقدور ومعلوم وان كل ما يفعله سبحانه فهو لغرض ومصلحة وحكمة وانه واحد احد منزه عن الشريك بريء عن الانقسام الذهني والخارجي متعال عن لوازم الجوهرية والعرضية مقدس عن الحلول والاتحاد وان كنه ذاته مما لا يصل اليه ايدي العقول والافكار وانه ارفع واجل من ان يدرك بالابصار في الدنيا ودار القرار **ونعتقد** انه سبحانه ارسل رسلا بالحجج والبينات اولهم ابونا ادم عليه السلام وآخرهم اشرف الانبياء والمرسلين وسيد الاولين والآخرين محمد صلى الله عليه وآله وان معراجه بجسده الى السماء ثم ما شاء الله واقع وان جميع ما جاء به من الاحكام الاعتقادية والعملية حق لا ريب فيه وصدق لا مرية يعتريه وانه معصوم من الكباير والصغاير والسهو والنسيان وجميع نقايص الظاهرة والخفية وانه لا نبي بعده وان جميع اوامره ونواهيه الدينية ليست بالاجتهاد وانما هي بالوحي **ونعتقد** ان خليفته من بعده على الامة بالنص الجلي في يوم الغدير وغيره امير المؤمنين وسيد الوصيين علي بن ابي طالب عليه السلام وبعده ولده الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين ثم محمد الباقر

ثم جعفر الصادق ثم موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد التقي ثم علي النقي ثم الحسن العسكري ثم محمد المهدي
صاحب الزمان صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين بنص كل سابق على لاحق وانهم وجميع
الانبياء والاوصياء معصومون عن جميع الذنوب والسهو والنسيان وسائر النقائص وان
الامام محمد المهدي عليه السلم حي مستور عن الناس كالخضر ولا ياس لحد ان ياذن الله له في
الظهور فيملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما **ونعتقد** ظهور المعجزات على يد
الانبياء والكرامات على يد الاولياء وان الحسن والقبح بمعنى ترتب استحقاق المدح والذم
عقليان وان شكر المنعم واجب عقلا وسمعا واننا فاعلون لافعالنا ولسنا مجبورون عليها
وان الله سبحانه لا يكلفنا الا بما نطيقه وان تكليف ما لا يطاق قبيح لا يصدر عنه تعالى ونحمل
ايات قران المجيد على ظاهرها الا ما قام الدليل على خلافه كقوله سبحانه يد الله فوق ايديهم
وتجري باعيننا وعلى العرش استوى وامثال ذلك **ونعتقد** ان المعاد الجسماني وعذاب
القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير والصراط والميزان والجنة والنار حق وصدق وان فاعل الكبيرة
اذا مات من غير توبة لا يخلد في النار وان تأويل الايات التي ظاهرها خلاف ذلك منا قلة وان
الشفاعة تحصل لاصحاب الكبائر باذن الله تعالى وان المؤمنين مخلدون في الجنة والكفار
مخلدون في النار **ونعتقد** وجوب محبة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله والذين

اقاموا

اقاموا متابعته ولم يخالفوا اوامره بعد وفاته وانقادوا الى ما اوصاهم به حال حيوته ونبرء
ممن حارب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلم او غصب حقه او اعان على ذلك او رضي به
ونعتقد وجوب الصلوات الخمس على كل شخص بالغ عاقل الا المراة في حال الحيض والنفاس
ونعتقد استحباب الصلوة الجماعة ووجوب الجمعة بشروطها وان غسل الرجلين في الوضوء
والمسح على الخفين غير جائز الا للضرورة وان الاغسال الواجبة ستة غسل الجنابة والحيض
والاستحاضة والنفاس ومس الميت وغسل الاموات وان الوطي الحائض والنفساء حرام
وانه لا يجوز للمحدث مس خط المصحف ولا للجنب قراءة سورة العزائم والمكث في شيء من
المساجد ولا دخول المسجد الحرام ومسجد النبي صلى الله عليه وآله ولا يجوز الصلوة في مكان
المغصوب ولا في الحرير المحض والذهب وجلد غير ماكول اللحم وصوفه وشعره الا الخز الخالص
والسنجاب ولا يجوز الصلوة بغير فاتحة الكتاب ولا السجود على الماكول والملبوس والمعادن
وتجب الطمانينة في الركوع والسجود بقدر الذكر الواجب ولا يجوز الصلوة خلف الفاسق
ومجهول الحال وتجب قصر الرباعيات في السفر المباح ونقول باستحباب نوافل الصلوة
الخمس وصلوة الليل والشفع والوتر **ونعتقد** وجوب الزكوة في تسعة اشياء الذهب
والفضة والابل والبقر والغنم والحنطة والشعير والتمر والزبيب بالشروط المقررة ووجوب صوم

شهر رمضان على كل بالغ عاقل الا الحايض والنفساء وان يفسد بتعمد الاكل والشرب والجماع
والكذب على الله ورسوله وائمة الاثنى عشر عليهم السلم وان دخول شهر رمضان لا يثبت
الا برؤية الهلال او شهادة عدلين او الشياع وان من افطر في شهر رمضان عالما
عامدا من دون سفر او مرض او اكراه او حيض او نفاس فقد وجب عليه الكفارة وهي
عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا وان افطر على محرم
كالخمر والزنا فعليه الكفارات الثلث ونعتقد بوجوب الحج في العمر مرة على كل من
استطاع اليه سبيلا وانه يحرم على محرم الطيب شما او اكلا او دهنا والنساء وطيا
وتقبيلا ولمسا ونظرا بشهوة وكذا يحرم عليه لبس المخيط وتغطية الراس وقبض الانف
عن شم الرايحة الكريهة وقتل القمل وقص الظفر وازالة الشعر عن الراس والبدن واخراج
الدم الا لضرورة وانه يجب عليه في حال الطواف جعل الكعبة على يساره وان يكون ثوبه وبدنه
خاليين عن النجاسة وان يكون الوقوف بالعرفات من زوال الشمس الى غروبها وان يكون
الوقوف بالمشعر ليلة العيد الى طلوع الشمس ثم يذهب الى منى ويرمي جمرة العقبة بسبع
حصيات يوم العيد ويذبح الهدي ان كان من البقر والغنم وينحره ان كان من الابل ولا يجوز
خلاف ذلك ونعتقد بوجوب جهاد الكفار الحربيين من اهل الكتاب وغيرهم بالشروط

المفرقة

المفرقة بين علمائنا ونعتقد بتحريم الربا والرشوة والسحر والقمار وحلق اللحية وكل السمك الذي
لا فلس له ونعتقد وانه لا بد من التسمية عند ارسال الكلب للصيد ولا بد من ان يكون الكلب
معلما وان يكون مرسل الكلب المعلم مسلما وان الكافر لو ارسل الكلب للصيد لم يحل اكل ما قتله
وان تلفظ الكافر بالتسمية والصيد الذي تقتله غير الكلب المعلم مثل البازي والفهد
وساير الجوارح الطايرة والسايرة فهو ميتة لا يحل اكله ونعتقد ان شرب الخمر عامدا عالما
بتحريمه مختارا يوجب ان يجلد ثمانين جلدة سواء كان رجلا او امرأة حرا او مملوكا ونعتقد
انه يحرم بيع الخمر وشراؤها وكذا بيع آلات القمار كالنرد والشطرنج وغيرهما وانه يحرم بيع
العنب والتمر ولشرائهما ليعمل خمرا او بيع الخشب ليعمل صنما وآلة لهو وقمار ونعتقد
انه يحرم على الرجال والنساء الاكل والشرب في آنية الذهب والفضة وعلى الرجال لبس الذهب
والحرير الا في حال الحرب والضرورة لدفع القمل وشدة البرد ونعتقد ان الانسان
سواء كان ذكرا او انثى لا يملك احدا من آبائه وامهاته ولا احدا من اجداده وجداته
ولا احدا من اولاده ذكورا كانوا او اناثا وانه اذا اشترى احد هؤلاء انعتق في الحال
وانه لا يملك الرجل احدا من اخواته وعماته وخالاته ولا احدا من بنات الاخ وبنات
الاخت فان اشترى احداهن تنعتق في الحال ولما المرأة فاعتقادنا انها تملك جميع اقاربها

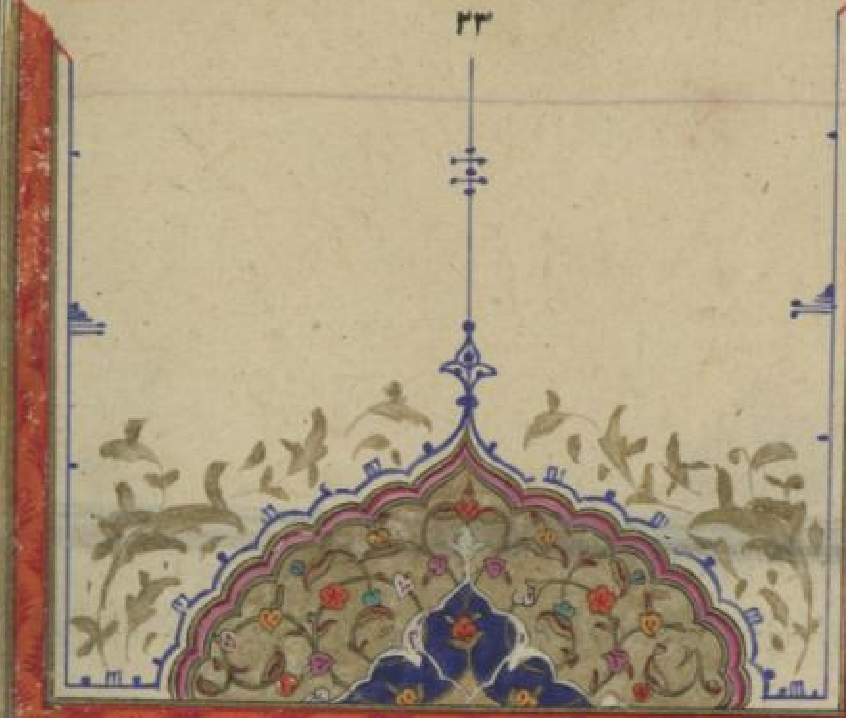
٣٧١

الا العمودين ولا يعتق عليها احد سواهما **ونعتقد** ان النكاح المتعة لا بد فيه من الايجاب
والقبول وتعيين المدة والمهر ولا بد للمراة من العدة ان وقع الدخول الا ان يكون ايسة او
صغيرة **ونعتقد** ان الدخول بالمراة لا يحل الا باحد الامور الاربعة اما العقد الدايم
او المتعة او الملك او التحليل ومن وطي امراة بغير احد هذه الامور الاربعة وجب عليه الحد
الشرعي وهو الجلد والرجم او مطلق القتل بالمقررة **ونعتقد** ان الرجل لا يحل ان يترك
وطي زوجته اكثر من اربعة اشهر **ونعتقد** ان الطلاق لا يصح بالكناية ولا بغير العربية
مع القدرة وانه لا بد من سماع عدلين صيغة الطلاق **ونعتقد** وجوب العدة على المراة
بعد الطلاق فان وقع الدخول الا ان يكون آيسة او صغيرة وانه يجب العدة عليها بموت
الزوج وان لم يدخلها سواء كانت صغيرة او كبيرة شابة او آيسة سواء كان نكاحا
دايما او منقطعا **ونعتقد** ان العدة الوفاة اذا كان الزوج غايبا من حين ثبوت
موته لا من حين موته **ونعتقد** ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب
بشرط ظن التاثير وامن الضرر * هذه عقايدنا التي نسخنا لقوها علينا
والله ولي التوفيق تمت الرسالة التي هيه من كلام الشيخ الكامل العارف
المحقق المدقق بهاء الملة والشرع والدين اذاقه الله كاس الغفران واسكنه

فی فرادیس

في فراديس الجنان بمحمد وآله الهادين الى منهج العرفان
وانا الفقير الى رحمة الله الملك الغني مير جعفر
بن عبد الله الحسيني في شهر محرم الحرام

سنة ١٠٤٩





قال الامام الرازي المباحث المتعلقة بكلمة لا اله الا الله من وجوه الاول
زعم جماعة من النحاة ان هذا الكلام فيه اضمار وحذف ثم ذكروا فيه
وجهين احدهما التقدير لا اله لنا الا الله الثاني لا اله في الوجود
الا الله اعلم ان هذا الكلام غير سديد اما الاول فلانه لو كان
لا اله لنا الا الله لم يكن هذا الكلام مفيدا للتوحيد الحق اذ يحتمل ان يقال
هب انه لا اله لنا الا الله فلم قلتم لا اله لجميع المحدثات والممكنات و
لهذا السبب انه تعالى قال والهكم اله واحد قال بعده لا اله الا هو الرحمن
الرحيم لانه لما قال والهكم اله واحد بقي للسائل ان يقال هب
ان الهنا واحد فلم قلتم ان اله الكل واحد فلاجل ازالة هذا السؤال قال

بعده لا اله الا هو الرحمن الرحيم ولو كان المراد من لا اله الا هو هذا الاله
في قوله تعالى والهكم اله واحد كان تكرارا محضا واما الثاني وهو قولهم التقدير
لا اله في الوجود الا الله قلنا واي حاجة يحملك على التزام هذا الاضمار بل نقول
حمل الكلام على الظاهر اولى من ذلك الاضمار الذي ذكرتم لانا لو التزمنا ذلك كان
معناه لا اله في الوجود الا الله فكان هذا نفيا لوجود الاله الثاني ولو اجرينا
الكلام على ظاهره كان هذا نفيا لماهية الاله الثاني ومعلوم ان نفي الماهية
اقوى في اثبات التوحيد من نفي الوجود فثبت ان الاجراء على ظاهره اولى فان
قلت نفي الماهية غير معقول بانك اذا قلت السواد ليس بسواد كنت قد حكمت
بان السواد ينقلب الى نقيضه وصيرورة الشيء عين نقيضه غير معقول اما اذا
قلت غير موجود كان هذا كلاما معقولا فلهذا السبب اخترنا فيه الاضمار
قولكم نفي الماهية غير معقول قلنا هذا باطل فانك اذا قلت السواد ليس بموجود
فقد نفيت الوجود والوجود من حيث هو وجود ماهية فاذا نفيته فقد
نفيت الماهية المسماة بالوجود وان كان كذلك صار نفي الماهية امرا معقولا
فاذا عقل ذلك فلم لا يجوز اجراء الكلام على ظاهره فان قيل انما اذا قلنا

السواد ليس بموجود فانا ما نفينا المهية وما نفينا الوجود ايضا وانما نفينا
موصوفية المهية بالوجود فنقول موصوفية المهية هل هي مغايرة للوجود
ام لا فان كانت مغايرة له كان ذلك المغاير مهية فكان قولنا السواد ليس بموجود
نفيا لذلك المهية المسماة بالموصوفية وح نعود الكلام المذكور فتسلسل واما
اذا قلنا ان موصوفية المهية بالوجود ليست امرا مغايرا للمهية والوجود امتنع
توجه النفي اليها واذا امتنع ذلك تعين النفي موجها الى المهية او الى الوجود
وح يحصل غرضنا من ان المهية يمكن نفيها واذا كان الامر كذلك صح ان يقال
لا اله الا الله حق وصدق من غير حاجة الى الاضمار **البحث الثاني** قال النحويون
لا اله الا الله مرفوع لانه بدل من موضع لا مع الاسم وبيانه انك اذا قلت ما جاءني
رجل الا زيد فقوله زيد مرفوع بالبدلية لان البدل هو الاعراض عن الاول
والاخذ بالثاني فصار التقدير ما جاءني الا زيد وهو معقول لانه يفيد نفي
المجيء عن الكل الا عن زيد واما قوله جاءني القوم الا زيد فذلك يقتضي انه جاء
كل واحد الا زيد وذلك مح فظهر الفرق **البحث الثالث** اتفق النحويون
على ان محل الا في هذه محل غير والتقدير لا اله غير الله وهو كقول الشاعر وكل

اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان فان المعنى كل اخ غير الفرقدان فانه
يفارقه اخوه قال الله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا قالوا التقدير لو كان
فيهما الهة غير الله لفسدتا والذي يدل على صحة ما قلناه انا لو حملنا الا على الاستثناء
لم يكن قولنا الا الله توحيدا محضا لان تقدير الكلام لا الهة مستثنى عنهم
الله فيكون هذا نفيا لالهة مستثنى عنهم الله بل عند من يقول بدليل الخطاب
يكون اثباتا لذلك وهو كفر فثبت انه لو كان كلمة الا محمولة على الاستثناء لم يكن
قولنا لا اله الا الله توحيدا محضا ولما اجمعت العقلاء على انه يفيد التوحيد
المحض وح حمل الا على معنى غير حتى يكون الكلام معناه لا اله غير الله **البحث
الرابع** قال جماعة من الاصوليين الاستثناء عن النفي لا يكون اثباتا واحتجوا
على وجهين **احدهما** ان الاستثناء ماخوذ من قولك ثنيت من جهة اذا
صرفته عنها فاذا قلت لا عالم فههنا امران **احدهما** الحكم بهذا العدم **والثاني**
نفس هذا العدم ثم اذا قلنا عقيبه الا زيد فهذا الاستثناء يحتمل ان يكون
عائدا الى الحكم بهذا العدم ويحتمل ان يكون عائدا الى نفس ذلك العدم فاذا
كان عائدا الى الحكم بالعدم لم يلزم تحقق الثبوت لان نسبة الاستثناء الى

العلم وعند زوال العلم ينفي المستثنى مسكوتا عنه غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات
وح لا يلزم الثبوت ولذا كان الاستثناء من نفس العلم فلا يصح استثناء نيد لانه
واسطة بين النقيضين اذا ثبت هذا فنقول عود الاستثناء الى الحكم بالعلم اولى
من حكم عوده الى نفس العلم ويدل عليه وجهان **احدها** الا الالفاظ وضعت
دالة على الاحكام الذهنية لا على الموجودات الخارجية فانك اذا قلت العالم
قديم فهذا لا يدل على كون العالم قديما في نفسه والا اذا قلنا العالم قديم العالم
حادث لزم كون العالم قديما وحادثا معا وذلك مح بل هذا الكلام يدل على
حكمك بقدم العالم واذا كانت الالفاظ وضعت دالة على الاحكام الذهنيه
لا على الموجودات الخارجيه كان صرف ذلك الاستثناء الى الحكم بالقدم اولى
من صرفه الى نفس ذلك القدم لان قدم الشيء في نفسه ووجوده لا يقبل
صرف هذا القايل بل القابل لصرفه هو الحكم بذلك الوجود والعدم و
اذا كان كذلك كان عود الاستثناء الى الحكم اولى من عوده الى المحكوم به
البحث الثالث في بيان ان الاستثناء من النفي ليس باثبات لان تر جاء في
الحديث والعرف صور كثيرة في الاستثناء من النفي مع انه لا يقتضي قال عليه السلام

لا نكاح الا بولي ولا صلوة الا بطهارة ويقال في العرف لا عز الا بالمال ولا مال
الا بالرجال ومرادهم من الكل في صورة اخرى وكان المراد بان يكون المستثنى
من النفي اثباتا الا ان يقول لا بد ان يكون مجازا في احدى الصورتين لانا نقول
انه لا يقتضي ان يكون الخارج من النفي اثباتا محضا افاد ذلك احتمل ان يكون
تلك الزيادة مستفادة من دليل اخر ولا يكون تركا لما دل اللفظ عليه وانه
يقتضي ان لا يكون الخارج من النفي اثباتا محضا لا يصدق ذلك لزمنا ترك العمل
بما يكون اللفظ مجرد الاشتراط اقتصارا في الباب ان يقال وقد ورد هذا اللفظ
دالا عليه ومعلوم ان الاول اولى لان اثبات الامر الزايد بدليل زايد ليس فيه
مخالفة للدليل واما ترك ما دل الدليل عليه يكون للدليل فثبت بما ذكرنا
ان الاستثناء من النفي لا يكون اثباتا واذا ثبت هذا كان قولنا لا اله
الا الله تصحيحا بنفي ساير الالهه ولا يكون اعترافا بوجود الله تعالى واذا كان
الامر كذلك لم يكن مجرد هذا القول كافيا في صحة الايمان وههنا اشكال
اخر وهو انا قد دللنا على ان كلمة الا تبعي غير فصير المعنى نفي اله يغاير الله
ولا يلزم من نفي ما يغاير الشيء اثبات الاله سبحانه ومع ذلك متفقا عليه بين

كل العقلاء بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن
الله وكان معروفا عنه الا انهم كانوا يثبتون الشركاء والانداد وكان المقصد
من هذه الكلمة نفي الاضداد والانداد واما القول باثبات الاله للعالم
فذلك من لوازم القبول سلمنا ان هذه الكلمة لما دلت على نفي ساير الالهة دلت
على اثبات الوهية الله الا انا نقول هذه الدلالة يكون حاصله بوضع الشرع
لا بمفهوم اصل اللغة وهذا تمام القول في هذا المقام واعلم انهم يجوزون
ان يقال لا رجل في الدار اما على الاول فلانه يوجب نفي الرجل والدليل على
ان قولنا لا رجل يقتضي نفي ماهية الرجل ونفي الماهية يقتضي نفي كل فرد من افراد
الماهية لثبت الماهية ضرورة انه ثبت فرد من افراد فقد ثبت الماهية لا محالة
واما قولنا لا رجل في الدار يقتضي قولنا رجل في الدار يفيد ثبوت رجل
واحد قولنا لا رجل في الدار وجب ان يفيد عموم النفي فلذلك قرا قوله
تعالى لا ريب فيه بالقرائتين وكذا قوله تعالى ولا فسوق ولا جدال ولا جدال الثانيا
على الفتح اقوى في الدلالة على العموم اتفقوا على قولنا
لا اله الا الله تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه التوكل في البداية والنهاية وعليك اعتمادي يا كريم الحمد لمن تفرد وتعالى ان يوحد والصلوة على من هدانا كلمة التوحيد وارشدنا الى ما قصر عنه التعبير **وبعد** فهذه مباحث متعلقة بكلمة التوحيد موردة على وجه فيه اشارة الى المنقول والمعقول والى ما عليه ارباب المكاشفة في الاصول ولعل الناظر السليم يجد فيها انتظام فوايد فرايد منثورة فلما نظمها بنان بيان الاذكياء والمتأمل العليم فيها انتظام فوايد منشورة كثيرا ما ثنى اليها عنان اذهان الفضلاء والواحد المطلق هو الموفق للصواب واليه ينتهي الحكم والخطاب

البحث الاول فيما ذهب اليه بعض من اهل المنقول من انه لابد فيها من تقدير الخبر وهو ان يقال ان المقدر اما ان يكون من الامور العامة واما ان يكون من الامور الخاصة مثل لنا والخلق وغيرهما مما يناسب المقام فان كان الاول يلزم احد الامرين اما عدم اثبات الوجود بالفعل للواحد الحقيقي واما عدم تنزيهه عن امكان الشركة ضرورة

لزوم

لزوم الاول على تقدير اضمار العام كالامكان ولزوم الثاني على تقدير اضمار الخاص كالوجود نفسه لا صحته وامكانه ولا ثبات كلا منهما معتبر في التوحيد وان كان الثاني يرد ان الدال عليه اما منتف والخفي ومنه يظهر عدم جواز ارتكاب ان المضمر هو الوجود المقيد بالامكان والفعل حتى يكون مفاد هذه الكلمة نفي الوجود عمن سواه واثباته له ثم الباعث لهم على ارتكاب اضمار الخبر انهم زعموا انه لابد للا هذه من الخبر كما هو الظ والمتعارف مع عدم جواز كون المذكور خبرا اما على تقدير ان يكون كلمة الا بمعناها اعني الاستثناء فظاهر ضرورة عدم جواز كون المستثنى خبرا عن المستثنى منه وعلى تقدير عدم الاضمار يلزم ان يكون الاستثناء عن اسم كلمة لا فلا يكون خبرا عنه واما على تقدير كونها بمعنى الغير فلانها بهذا المعنى لا يكون الا الصفة كما هو المشهور فلا يكون داخلة على الخبر

البحث الثاني متعلق بما ذهب اليه بعض الاخر من عدم التقدير بان نقول ان ذلك اما بناء على ان المذكور اعني الاسم مدخولها هو الخبر واما بناء على انه لا حاجة للا الى الخبر اصلا فان كان الاول يرد عليه ما قد عرفته في البحث الاول وان الجنس مغاير لكل واحد من افراده فكيف

٣٧٨

يصدق سلب مغايرة الفرد عنه اللهم الا ان يقال ان ذلك بناء على تضمن من
وان المفهوم منه انه انتفى من هذا الجنس عن هذا الفرد والوجه ان يقال
ان المغايرة المنفية هي المغايرة في الوجود لا المغايرة في المفهوم حتى لا
يصدق ولا شك ان المراد من الجنس المنفي بلا هذه هو المفهوم من غير اعتبار
حصوله في الافراد كلها او بعضها فيكون محمولا لا بمعنى اعتبار عدم
حصوله فيها اصلا حتى لا يصح حمله ومن تحقيق الحمل تحقق عدم المغايرة
في الوجود وان كان الثاني يرد عليه انه يلزم ح انتفاء الحكم والاختفاء
وهو باطل قطعا ضرورة انتفاء التوحيد لذلك ولا يبعد ان يقال ان
القول بعدم احتياج لا الى الخبر لا يخرج المركب من لا واسمها عن العقد
لان معنى هذا المركب كلما يحمل على هذا التقدير انتفى هذا الجنس الا في
هذا الفرد ويخدش ان تركب الكلام من الحرف والاسم مما ليس اليه سبيل
ويدفع بما قيل في النداء مثل يا امين انه قام مقام ادعو والشريف العلامة
قد صرح في بيانه بما نقل عن بني تميم من عدم اثباتهم خبر لا هذه بانه يحتمل
ان يكون مرادهم بذلك عدم احتياج لا عندهم الى الخبر بناء على ان المفهوم

منز

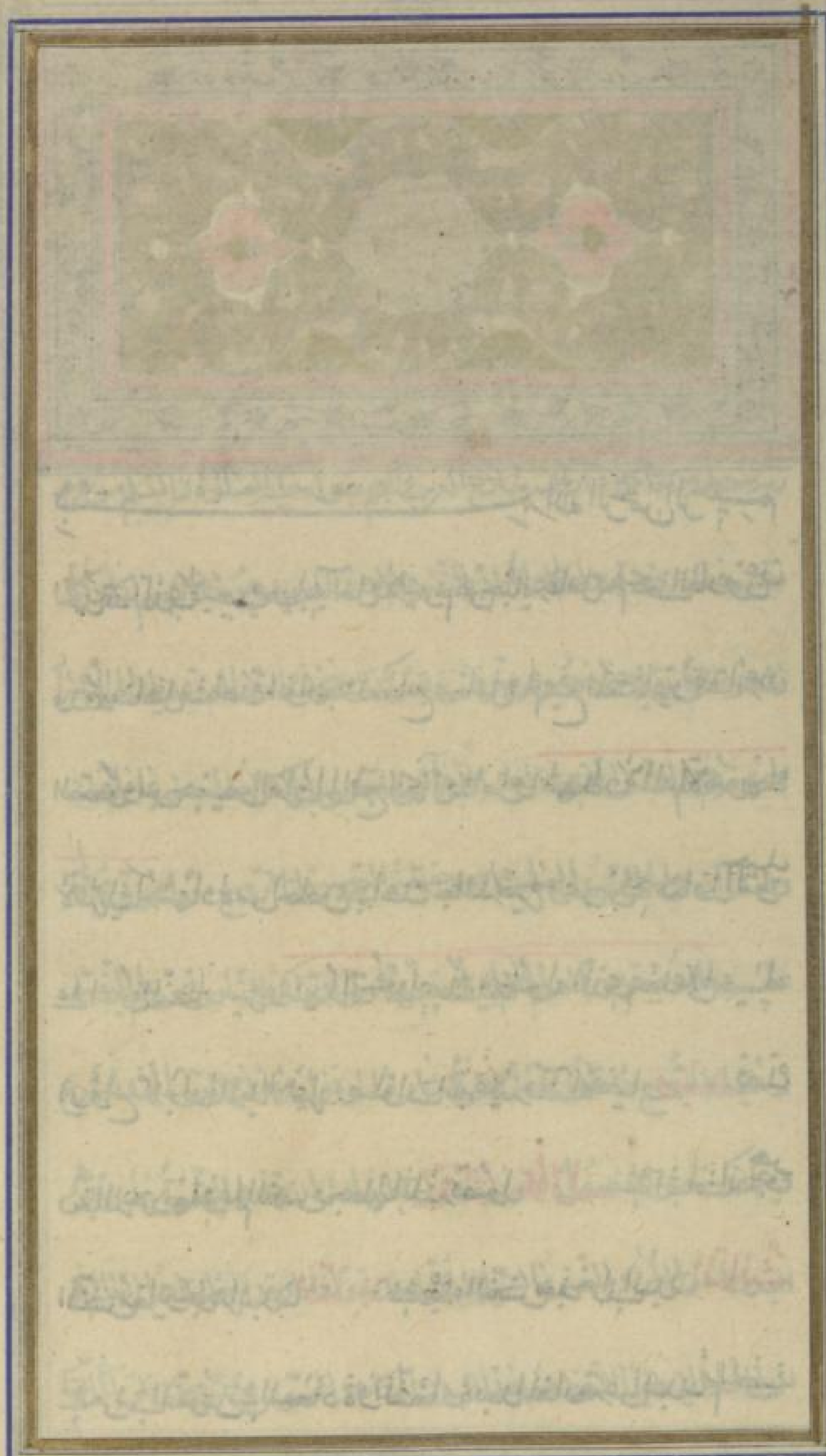
منه كما ذكرنا آنفا انتفى هذا الجنس فان قيل كلمة لا على هذا التقدير ايضا
على تقدير عدم الاحتياج الى الخبر بناء على ما ذكرتم اما ان يكون للاستثناء
وان يكون بمعنى الغير قلنا هي بمعنى الغير ولا وجه لكونها للاستثناء لا لما
قد يتوهم من التناقض بناء على ان سلب الجنس من كل فرد فرد ينافي اثباته
لواحد من افراده وهذا كما قيل من الاستثناء المنفي فان قول القائل ما
ما جاء القوم الا زيدا يوهم ذلك التناقض ايضا ضرورة وجوب شمول
القوم المنفي عنهم الفعل لزيد المثبت هو له فانه مدفوع بمثل ما دفع به
ذلك عن الاستثناء واختاره نجم الائمة وشيخ الامة من ان الاستثناء
معدم لاعتبار على نسبة الفعل المنفي الى المستثنى منه وهو ان يقال
ههنا ايضا ان الجنس الخارج عنه هذا الفرد منتف في ضمن كل ما عدا
ولا لما قد يتوهم تناول الجنس المنفي لما هو بعد الا وهو شرط الاستثناء
لما قد عرفته من الفرق بين الجنس بدون اعتبار حصوله في الافراد وبينه
مع اعتبار عدم حصولها فيها بل لانها لو كانت للاستثناء لما افاد
الكلام التوحيد وذلك لانه حاصله ان هذا الجنس على تقدير عدم

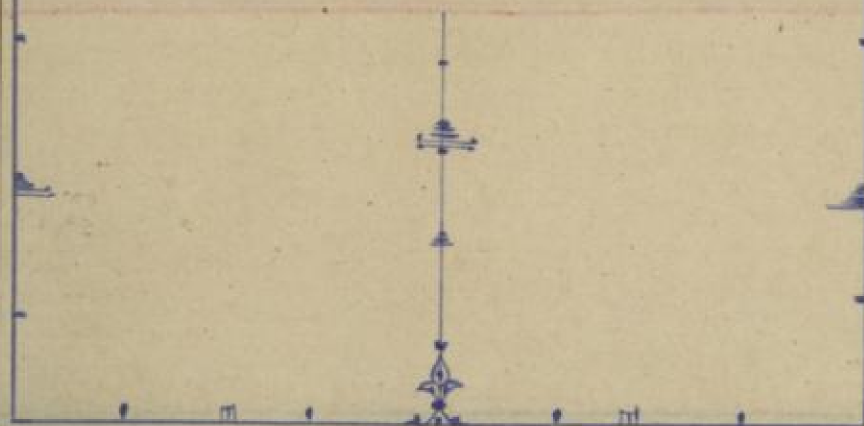
دخول هذا الفرد فيه منتف فيفهم منه عدم اشتماله في افراد غير خارج عنها ذلك
الفرد ماين التوحيد فالواجب حملها على معنى الغير وجعلها تابعة لمحل اسم لا بدلا عنه
او صفة له كما في قول الشاعر وكل اخ يفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان
فان قوله الفرقدان صفة لكل اخ وانت تعرف مما ذكرنا في هذين البحثين ان من
قال من المحققين ان للنحاة خلافا في انه هل يضمر للاخر مثل في الوجود او يصح ان
يوجد ام لا فقصده الاشارة الى مثل ما ذكرنا ومدار هذا الخلاف يمكن ان يكون
احد الامرين احتياج لا الى الخبر وعدم احتياجها اليه او يكون المذكور بعد
الا خبرا و تابعا لاسم لا خبرا بناء على ان ينعم عدم انحصار الا بمعنى الغير من اضعف
وتعرف منه ايضا ان المختار ما هو من هذين المذهبين فلا تغفل **البحث الثالث**
في ان نفي الجنس نفسه هل به معنى ام لا فقد يقال الجليل النظر يحكم بان نفي المهية
نفسها بدون اعتبار الوجود واتصافها به كنفي السواد نفسه لا نفي وجوده
عنه بعيد لكن ان جعل الشيء باعتبار الوجود او لا بمعنى يجعل الشيء ويصيره نفسه
فكذلك نفيه ورفعه ايضا باعتبار رفع الوجود عنه ولا يبعد ان يقال ان علة
حذف الخبر على تقدير كونه موجودا هو هذا واما دقيق النظر فقد يحكم بخلاف

ذلك

ذلك لان نفي المهية باعتبار الوجود ينتهي بالاخرة الى نفي مهية ما باعتبار نفسها
وذلك لان اتصافها بالوجود يكون باعتبار اتصاف ذلك الاتصاف بالوجود
الى ما لا يتناهى فلا بد من الانتهاء الى اتصاف يتحقق بنفسه لا باعتبار اتصافه
بالوجود دفعا للتسلسل فتدبر **البحث الرابع** هو انه اذا كانت هذه الكلمة
لنفي الجنس وكانت الا مع مدخولها تابعة لاسمها وكان الحكم معتبرا في ذلك
المركب فهو من اي قسم من اقسام القضية فيقال انه اذا كان مضمونه ان
هذا الجنس منتف فيما عدا هذا الفرد كان قضية شخصية لها لازم هو
قضية كلية وهو قولنا كل ما يعتبر فرد الاله سوى هذا الفرد منتف ولا استبعاد
في شيء من اللازم والملزوم ولزوم احدهما للاخر اعني لزوم الكلية المذكورة
للشخصية المذكورة **البحث الخامس** في ان هذه الطبيعة هل يحتمل التوحيد
ام لا على مذهب اصحاب المكاشفات القائلين بان التوحيد تنزيه الوجود البحت
عن الشركة في الوجود لا عن الشركة في خصوص صفة الالهية مع جواز الشركة
في الوجود قالوا كل ما شم منه رائحة الوجود فهو الحق عارية عند الغير فيجب ردها
الى مالكها حتى يصح التوحيد ويسمى الحق واحدا احدا قلت بل يحتمل ذلك فانه

اذا كان لا بمعنى الغير بل لا عن الآلهة المنفي كان النفي في الحقيقة متوجها الى الغير
وسلب الغير مطلقا توحيد حقيقي عندهم لا يقال نحو لا يفيد هذه العبارة التو حيد
بالمعنى الآخر لانا نقول يمكن ذلك بان حمل سلب الغير على سلبه في صفة الالهية
كما مر لا مطلقا او حمل الا على الصفة لا على البدل وهذا هو اول مراتب من مراتب
التوحيد وهو المسمى بتوحيد العامة والمرتبة الثانية توحيد الخاصة و
المرتبة الثالثة توحيد خاصة الخاصة اما توحيد العامة فهو التوحيد الظاهر
الجلي الذي نفى الشرك الاعظم بالاستدلال مثل ما يقال لو كان فيهما آلهة
الا الله لفسدتا لكنهما ما فسدتا فليس فيهما آلهة غير الله واما توحيد خاصة
الخاصة فهو توحيد الحق لنفسه ازلا وابدا قالوا هو التوحيد حقيقة
بخلاف المرتبتين الاولين واليه اشار من قال من العارفين وتوحيده
اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد ربنا اشرح لنا صدورنا ولا تخذلنا
مع امورنا وادخلنا في زمرة الموحدين ولا تجعلنا في سلك الغاوين
والحمد لله اولا وآخرا والصلوة على خير بريته محمد وآله واصحابه ومن عسل الخلاصا
بجنابه اللهم اغفر لكاتبه ولقاريه ولصاحبه وناظره ولجميع المؤمنين والمؤمنات
بحق محمد وآله الامجاد







بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا يخيب من بابه آمل ولا يحرم عن جنابه عامل ولم يحجب العارفون عن

ورود مناهل مشاهدة انوار جلاله مانع وخامل ولم يمنع المشتاقين القاصرين عن

الصعود من حضيض الفراق الى اوج الكمال وكامل واشهد ان لا اله الا هو وحده

لا شريك له شهادة من اخلص بمشاهدة جلاله سره وعوض في منازل التوحيد

على اعين النظار سيره واشهد ان محمدا عبده ورسوله الذي عقد على احياء

ارواح الابرار قلايد الاسرار وصلوات الله عليه وآله الاخيار **وبعد** فهذه

رسالة حررتها في علم النفس وجعلتها ثلثة فصول **الاول** في اثبات ان جوهر

النفس مغاير لجوهر البدن **الثاني** في بقاء النفس بعد خراب البدن **الثالث**

في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد المفارقة عن البدن ثم الحقت

خاتمة اذكر فيها العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم النفس وعالم الجسم وترتيب

الوجود من لدن الحق الاول الى اقصر مراتب الموجودات على الترتيب النازل من عنده

فيكون الناظر في هذه الرسالة مطلعا على جمل من اجناس المعقولات وسطر من

انواعها وجعلتها مشتملة على اهم المطالب وهو معرفة الانسان نفسه مرقاة المعرفة

ربه سبحانه وتعالى كما اشار اليه شارع العرب والعجم بقوله عليه الصلوة والسلام من عرف

نفسه فقد عرف ربه ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكان كل

واحد عارفا بربه اعني خصوص معرفته وليس كذلك فهذه الرسالة تهديك الى الاسرار

المخزونة في علم النفس الذي غفل عنه الدهماء من الناس بل اكثر العلماء عنه غافلون

ولهذا اوحى الى الرسول الماسئل عن حقيقة الروح قل الروح من امر ربي ثم قال

عقيبه وما اوتيتم من العلم الا قليلا تنبيها على ان اكثر الناس عن علم النفس

وحقيقة الروح غافلون فهذه هي الاشارة الى فوايد هذه الرسالة ولنشرع

فيما ذكرنا من الفصول **الفصل الاول** في اثبات ان جوهر النفس مغاير لجوهر

البدن فنقول المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله انا وقد اختلف اهل العالم في

ان المشار اليه بهذا اللفظ هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره فقد ظن اكثر الناس

كثير من المتكلمين ان الانسان هو هذا البدن وهو ظن فاسد ورأى باطل كما سنبينه
والقائلون بانه غير هذا البدن المحسوس اختلفوا فمنهم من قال انه جسم ومنهم
من قال انه جسمانى ومنهم من قال انه غير جسم ولا جسمانى بل هو جوهر روحانى فاض
على هذا القلب واحياه واتخذه آلة فى اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره
بها ويصير عارفا بربه عالما بحقايق مخلوقاته فيستعد بذلك للرجوع الى حضرته ويصير
ملكا من ملائكته فى سعادة لانهاية لها وهذا هو مذهب الحكماء الالهيين و
العلماء الربانيين واصحاب المكاشفة فانهم شاهدوا جواهر انفسهم عند انسلاخهم
عن ابدانهم واتصافهم بالانوار الالهية ولنا فى صحة هذا البحث والنظر
براهين **البرهان الاول** تأمل ايها العاقل فى انك اليوم فى نفسك
هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك حتى انك تتذكر كثيرا
مما جرى من احوالك فانت اذن ثابت مستمر لاشك فى بدنك
واجزاء بدنك ليس ثابتا مستمرا بل هو ابدا فى التحليل و
النقص ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء ليصير بدلا لما يتحلل
فى بدنه فان البدن حار رطب والحرارة

اذا اثر فى الرطب حلل جوهر الرطب حتى يفنى بكليه كما نوقد عليه النار دايما فانه
يحول ان لا يبقى منه شئ ولهذا لو حبس الانسان عن الغذاء مدة قليلة يهزل و
انتقص قريبا من ربع بدنك ليعلم يقينا انها فى مدة عشرين سنة لم يبق شئ من
اجزاء بدنك وانت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة بل جميع عمرك فذاتك مغايرة
لهذا البدن واجزائها الظاهرة والباطنة فهذا برهان عظيم يفتح باب
الغيب فان جوهر النفس غائب عن الحواس والاوهام من تحقق عنده هذا
البرهان وتصوره فى نفسه تصورا حقيقيا فقد ادرك ما غائب عنه **البرهان
الثانى** هو ان الانسان اذا كان مهما بامرها من الامور فانه يستحضر
ذاته حتى انه يقول انا فعلت كذا وافعل كذا وفى مثل هذا الحال يكون غافلا
عن جميع اجزاء البدن فالمعلوم بالعقل غير ما هو مغفول عنه فذات الانسان
مغاير لهذا البدن **البرهان الثالث** هو ان الانسان يقول ادركت
الشئ الفلانى ببصرى فاشتهيته او غضبت عنه وكذا يقول اخذت بيدى و
مشيت برجلى وتكلمت بلسانى وسمعت باذنى وتفكرت فى كذا وتوهمته وتخيلته
فنحن نعلم بالضرورة ان فى الانسان اشياء جامعا لهذه الادراكات و

هذه الافعال ونحن نعلم ايضًا بالضرورة ان في الانسان شيئًا جامعًا لهذه الادراكات
والافعال فانه لا يبصر بالاذن ولا يسمع بالبصر ونحو ذلك فعنه شيء جامع لجميع
الادراكات والافاعيل ولا شيء من اجزاء البدن بجمعها لها فالذي يشير الانسان
اليه بقوله انا مغاير لجملة اجزاء البدن ثم نقول ان هذا الشيء الذي اثبتناه
انه هو الانسان مغاير لهذه الجسد لا يمكن ان يكون جسمًا ولا جسمانيًا اي قائمًا
بالجسم لانه لو كان كذلك لكان ايضًا محلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة
هذا البدن فلم يكن باقيا من اول عمره الى آخره فهو اذن جوهر روحاني بل هو نور
الهي فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسي
والى هذا المعنى يشير في الكتاب الالهي بقوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي
فالتسوية هو ان يجعل البدن بالمزاج الانسي مستعدا بان يتعلق به النفس
الناطقة وقوله من روحي اضافها الى نفسه لكونه جوهرا روحانيا غير
جسم ولا جسماني هذا ما اردنا ان نذكره في هذا الفصل **الفصل الثاني**
في بقاء النفس بعد خراب البدن اعلم ان الجوهر الذي هو الانسان في الحقيقة
لا يفنى بعد الموت ولا يبلى بعد مفارقة هذا الجسم بل هو باق ببقاء خالقه تعالى

وذلك

وذلك لان جوهره اقوى من جوهر البدن لانه محرك هذا البدن ومدبره ومتصرف
فيه والبدن منفعل عنه مسخر له تابع فاذا لم يضر مفارقته البدن وجوده فان
البدن موجود باق بعد الموت فلان لا يضر وجود النفس وبقاءها كان اولى
واحرى ولان النفس من مقولة الجوهر ومفارقته مع البدن من مقولة المضاف
والاضافة اضعف الاعراض لانها لا يتم وجودها بموضوعها بل يحتاج الى
شيء آخر هو المضاف اليه فكيف يبطل الجوهر القائم بنفسه ببطلان اضعف
الاعراض ومثل ان يكون مالكا لشيء متصرفا فيه فاذا بطل ذلك الشيء لم
يبطل المالك ببطلانه ولهذا ان الانسان اذا نام بطل عنه الحواس والادراكات
صار ملقى كالميت ولهذا قال النبي صلى الله عليه وآله النوم اخو الموت
ثم ان الانسان في نومه يرى الاشياء ويسمعها بل يدرك الغيب في المنامات
الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة وذلك برهان قاطع على ان النفس غير
محتاج الى هذا البدن بل يضعف بمقارنته ويقوى ببطلانه فاذا مات البدن وخرب
تخلص جوهر النفس عن حبس البدن اذا كان كاملا بالعلم والحكمة والعمل الصالح
لتجذب الانوار الالهية وانوار الملائكة والملأ الاعلى انجذاب ابرة الى

جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة وجعت له ونودي من الملأ الأعلى
يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي و
ادخلي جنتي **الفصل الثالث** في مراتب النفوس في السعادة والشقاوة بعد
المفارقة عن البدن اعلم ان نفس الانسان لا تخ عن ثلثة اقسام لانها اما ان
يكون كاملة في العلم والعمل واما ان يكون ناقصة فيهما واما ان يكون كاملة
في احدهما ناقصة في الاخر وهذا القسم الثالث على قسمين لانها ان يكون
كاملة في العلم ناقصة في العمل او على العكس فيكون اصناف النفوس بحسب
القسمة الاولى ثلثة كما ورد في القران المجيد وكنتم ازواجا ثلثة فاصحاب
الميمنة ما اصحاب الميمنة ثم قال واصحاب المشامة ما اصحاب المشامه
ثم قال والسابقون السابقون اولئك المقربون فنقول الكاملون في
العلم والعمل فهم السابقون ولهم الدرجة القصوى في الاخرة فيلحقون
من العوالم الثلثة بعالم العقول ويتنزهون عن مفارقة الاجسام و
نفوس الافلاك معجلا لفقدها فهؤلاء هم السابقون الذين في المرتبة
العليا واما اصحاب اليمين وهم في المرتبة الوسطى فهم يرتفعون عن عالم

الاستحالة

الاستحالة ويتصلون بنفوس الافلاك ويتطهرون عن درن عالم العناصر
ويشاهدون النعيم الذي خلقه الله تعالى في السموات من الحور العين
والوان الاطعمة اللذيذة والحان الطيور وما يقصر اوصاف الواصفين
عن كنهه كما قال عليه الصلوة والسلم حكاية عن الله تعالى اعددت لعبادي الصالحين
ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر فهذه مرتبة المتوسطين
من الناس ولا يبعد ان يتمادى امرهم الى ان يستعدوا للفوز بوصول الدرجة
العليا فينغمسون في ذوات الانوار الحقيقة واوصلت السابقين
بعد انقضاء دهور ثانيا عليهم هذه مرتبة اصحاب اليمين واما اصحاب
الشمال فهم النازلون في المرتبة السفلى فهم منغمسون في ظلمات الطبيعة
منتكسون في قعر بحر الاجرام المسيحوت بالحلول في دار البوار جهنم
وهم الذين دعوا الناس الذين دعوا هنالك ثبورا فهذه شرح مراتب
ارواح البشر بعد المفارقة وقد اتفق على صحتها الوحي الالهي والاراء
الحكمية **خاتمة الرسالة** في ذكر العوالم الثلثة التي هي عالم العقل وعالم
النفس وعالم الجسم وترتيب الوجود من لدن الحق الاول الى اقصى مراتب

الموجودات على الترتيب النازل منه تعالى فنقول ان اول ما خلق الله جوهر روحاني
وهو نور محض قايم بنفسه لا في جسم ولا في مادة دراك لذاته ولخالقه تعالى وهو
عقل محض وقد اتفق على صحة هذا جميع الحكماء الالهيون والانبياء عليهم السلم
قال سيدنا ونبينا صلى الله عليه وآله اول ما خلق الله العقل ثم قال له اقبل
فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال له وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز
منك بك اعطي وبك اخذ وبك اثيب وبك اعاقب فنقول ان هذا العقل
له ثلث تعقلات احدها انه تعقل خالقه تعالى وثانيها تعقل ذاته واجبة
بالاول تعالى وثالثها انه تعقل كونه ممكنا لذاته فحصل له من تعقل خالقه تعالى
عقل آخر كحصول سراج من سراج وحصل من تعقل ذاته واجبة بالاول
نفس هي ايضا جوهر روحاني كالعقل الا انه في الرتبة دونه وحصل من تعقل
ذاته ممكنة لذاته جوهر جسماني هو الفلك الاعظم وهو العرش بلسان الشرع
فتعلقت تلك النفس بذلك الجسم فتلك النفس هي النفس الكلية المحركة
للفلك الاقصى كما يحرك روحنا جسمنا وتلك الحركة حركة شوقية بها يتحرك
النفس الفلكية شوقا وعشقا الى العقل الذي هو المخلوق الاول فصار العقل

الاول عقلا للفلك الاقصى ومطاعا له ثم حصل من العقل الثاني عقل وجسم فالجسم
هو الفلك الثاني وهو فلك الثوابت وهو الكرسي بلسان الشرع وتعلقت النفس
الثانية بهذا الفلك وهكذا حصل من العقل الثالث عقل ونفس وفلك وهو
فلك المشتري والنفس نفس المشتري وهكذا حتى ينتهي الى فلك القمر والنفس
نفس القمر حصل العقل العاشر وهو عقل العالم العنصري وهو من السطح المقعر
لفلك القمر الى كرة الارض والعناصر الاربعة النار والهواء والماء والارض
وجعلت المواليد الثلثة وهي المعادن والنبات والحيوان والانسان الذي
هو اكمل الحيوان وهو بنفسه شبيه الملائكة ويبقى البقاء السرمدي اذ شبه
لهم في العلم والعمل وقد يصير اخس من البهايم والسباع اذا اتصف باخلاق
واخلد الى الارض واتبع هواه وكان امره فرطا واما اذا اتنزه عن طرفي
الافراط والتفريط في الاخلاق وتوسط بينهما فلم سبعا ولا خائنا في القوه
الشهوانية بل عفيفا فان العفة توسط الشهوه ولا يكون ايضا متهورا
ولا جبانا بل شجاعا وهو بحسب القوة الغضبية فان الشجاعة توسط بين
التهور والجبانة وكذلك يكون حكمة في المعيشه وهي حسن التدبير فيما

بينه وبين غيره اما بحسب اهل منزله الخاصة وهو بين زوج وزوجة والده ومولود ومالك
مملوك واما بحسب اهل مدينته في المعاملات وفي السياسات ان كان له تدبير السياسة
وهذه الحكمة متوسطة في التدبير بين نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة وهذه الحكمة
غير الحكمة التي هي العلم بالاخلاق فان تلك الحكمة لما كانت اشد افراطا كان احسن وهذه
الحكمة لا ينبغي ان يكون بالافراط والا لكانت جربزة ولا بالتفريط والا لكانت بلاهة و
هذه الخصال الثلث اعني العفة والشجاعة والحكمة هي التي تسمى عدالة فالعدالة هي
مجموع هذه الاخلاق الثلثة من اتصف بها وكان ايضا بالحكمة النظرية التي هي العلم
بحقايق الاشياء فقد صار كاملا في العلم والعمل وصار من جملة من قيل في حقهم السابقون
السابقون فان قلت فهل يمكن ان يحصل الحكمة النظرية بحيث لا يمكن اقل منه حتى يستعد
النفس لتلك السعادة فيكون من السابقين المذكورين قلت يمكن ذلك التحديد بالتعريف
فنقول ينبغي ان يكون عالما بوجود واجب الوجود وصفات جلاله ونعوت كماله وتنزيهه
عن التشبيه والتعطيل وهو انه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ويتصور عنايته بالمخلوقات واحاطة
علمه بالكليات ويحول قدرته على جميع المخلوقات ثم يعلم ان الوجود يبتدى من عنده ثم
ثانيا الى الجواهر العقلية ثم الى النفوس الروحانية الفلكية ثم الى الاجسام العالية السماوية

ثم الى الاجساد العنصرية بسايطها ومركباتها من المعادن والنبات والحيوان
ثم يتصور جوهر النفس الانسانية واوصافها وانها ليست بجسم ولا جسماني
وانها باقية بعد فناء البدن اما منعمة واما معذبة فهذا القدر من العلم
مجملا ومفصلا اذا حصل للانسان استعد بالسعادة التي شرحناها
اعني سعادة السابقين الكاملين وبقدر ما ينقص علمه وعمله
ينقص من درجاته وقربه من الله تعا واما الذين قد رتبتهم
انحطت عن درجة هؤلاء الكاملين علما وعملا وهم المتوسطون
وهؤلاء الكاملون في العلم دون العمل واما في العمل دون العلم
واما الكاملون في العلم دون العمل فهم محجوبون عن عالم العلوي
مدة حتى ينسلخ عنهم تلك الهيئة الردية التي كانوا يعملونها في حيوتهم
الدنيا ويتعرض لهما الهيئة المؤذية قليلا فيخلصون الى عالم القدس
والطهارة ويلحقون بالسابقون واما الكاملون في العمل دون العلم
فهم المنزهون من اهل الشرايع الذين يعملون الصالحات ويؤمنون
بالله واليوم الآخر ويتبعون الانبياء عليهم السلم فيما امروا به ونهوا

عنر ومكن لايكون لهم زيادة حظ من حقايق العلوم ولا يعرفون اسرارها ولا

اسرار التنزيلات الالهية وتاويلاتهم اذا تخلصوا عن ابدانهم انجذبت نفوسهم

الى نفوس الافلاك وعرجوا الى السموات فشاهدوا جميع ما قيل لهم في الدنيا

من اوصاف الجنة في غاية الشرف والرتبة ولكن لا يبعد ان يقتضي لهم الامر

الى ان يرتقوا الى العالم العقل والصنع الالهي فينغمسون في اللذات الحقيقية

التي لا يمكن شرحها واذ قد وصلنا الى هذا المقام وكشفنا هذه الاسرار

فينكشف بهذا القدر من الاستبصار للطالبين المسترشدين

جعلنا الله واياكم من المهتدين انه هو البر

الرحيم تمت الرسالة الشريفة

على يد اضعف العباد

مير جعفر فقير

ذي قعدة

الحرام ١٠٦٨

تم

اللهم انت الحي الذي لا تموت ... والملك نعوذ

لم يكن له ملجاء ولا منجاء منك الا اليك ... بسم الله الرحمن الرحيم

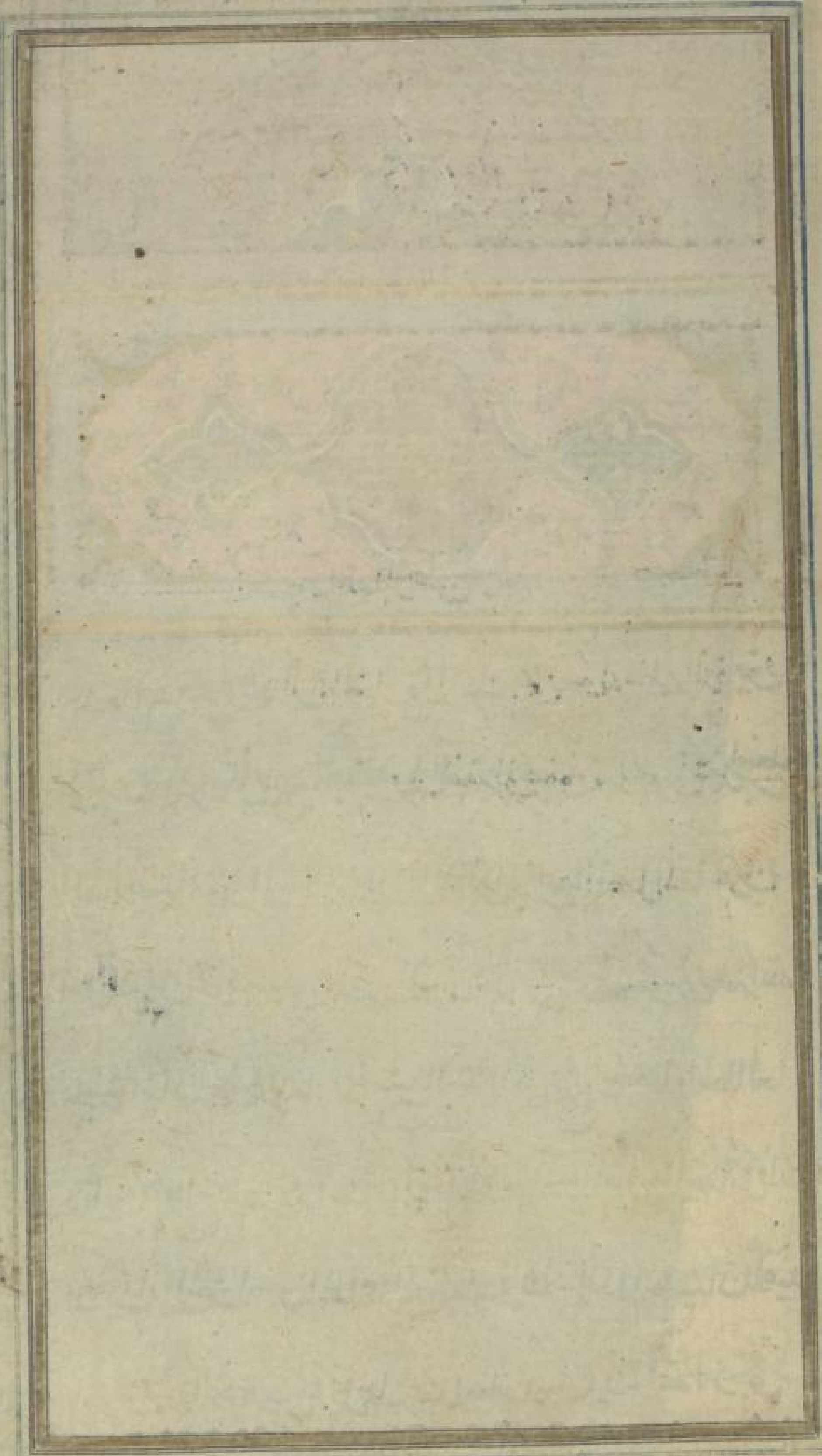
لا اله الا انت ... صلى الله عليه واله وسلم

وبحق ابنتك ... علي خير الوصيين ... الحسن والحسين

سيدة نساء العالمين ... اهل الجنة عليهم اجمعين

ارحمني يا علي ادركني يا علي ادركني

يا علي ادركني



[illegible]

هذا مربع بدوح

ح ٨	و ٦	د ٤	ب ٢
د ٤	ب ٢	ح ٨	و ٦
ب ٢		و ٦	ح ٨
و ٦	ح ٨	ب ٢	د ٤

عمل مجرب و شک در صحت آن نیست

هرگاه اراده کنی که شخص بزرگی را یا عزیزی که دل تو با او مایل است بتسخیر کنی بایدکه ناخن های بیان نماید بخود مایل نماید و مطیع و منقاد خود ساخت حاضر کنی هدیه را که با و میفرستی و هدیه را در برابر خود بگذار و مطلوب درست بخاطر بیار و گویا که در پیش تو حاضر است و اشاره کنی بسوی او بدست است و بگو بیست مرتبه بدوح بعد از آن قدری کلاب در دهن بگیر و بپاش بر آن هدیه و بگو بدوح و بعد هدیه را بفرست و پس المقصود هر کس از آن هدیه تناول کند دل های ایشان مایل شده که مایل ایشان میشود بسوی تو مایل میگردد مم

فایده جلیله اگر کسی سوره مبارکه حمد را تا ایاک نستعین بخواند بعد از آن این دعا را سه مرتبه بخواند اللهم اجمع بینی و بین حاجتی یا جامع بین اسمائک و صفاتک یا ذالجلال والاکرام بعد از آن بخواند اهدنا الصراط المستقیم تا آخر بعد از آن هر حاجتی که سوال کند مستجاب میگردد مم مم م م م مم مم



٣٨٩

بعد حمد الله مبدع الحقايق والصلوة والسلام على رسوله مظهر الدقايق و
على آله وصحبه من كل بارع فايق يقول الفقير الى عفو ربه الحقيق محمد بن اسعد
الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين و
اكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله
عليه في اثبات الجوهر المفارق المسمى بالعقل الكل سنح لي اثناء المطالعة
دقايق لا يطلع عليه الا واحد بعد واحد ولا يهتدي عنها اهل حقايقها كل واحد
اردت ان اثبتها صونا لها عن الضياع فان افة العلم النسيان واعيذها
بالله الواحد الاحد من شر كل عاند عنده وحاسد حسده والى الله ارجو هو

اهل التقوى والتزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا بما سنح من الزوايد
تكثيرا للفوايد وتيسيرا للعوايد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال
شكر الله سعيه انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد يحكم بها
اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين او بان قطر المربع لا يساوي
ضلعه او يحكم به عطف على قوله قد يحكم بها اذهاننا والمراد به ما يختص
ما يحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون نقيضا مطابقا لما
في نفس الامر قوله مطابقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا نشك في كون
بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابق لما في نفس الامر
وانما عطف قوله او يحكم لا على قوله قد يحكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة
لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الاذهان ولا نشك في
ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر
ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين
بالشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي التغاير
الاعتباري ولئن قال المطابقة بخصوصها يقتضي التغاير الشخصي ضرورة

٣٩٠

ان الشيء لا يوصف بالمطابقة بنفسه قلنا الحقايق لا يقتضي من قبل
الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير
الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق الا يرى لفظ الايقاع والانتزاع
يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك وليس لفظ الاتصال يوهم امرا عرضيا
ثم التحقيق عندهم انه جوهر متصل في ذاته الى غير ذلك كما لا يخفى على
من تتبع المطالب الحكمية ومتحدين فيما يقع المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة
ولا شك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام يتشاركان في الثبوت
الذهني لكون كل واحد منها معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن
يجب ان يكون للصنف الاول منها دون الثاني ثبوت ضائع عن اذهاننا
يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي يعتبر عنه بنفس الامر
فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني اذا تمهد هذه المقدمة
فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان يكون قايما بنفسه او متمثلا في غيره
والقايم بنفسه يكون اما ذا وضع او غير ذي وضع والاول فيه لوجوه
اما الاول فلان تلك الاحكام غير متعلقة بجهة من جهات العالم ولا يرقان

معز

مغير وكل ذي وضع متعلق بهما فلا شيء من تلك الاحكام بذي وضع ولزم
يطابق ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص بزمان ومكان
وبين ما يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال ان اختصاص احدهما
بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع المطابقة مطلقا قال الا يقال
انها تطابق ذوات الاوضاع لا من حيث بين ذوات اوضاع بل من حيث
هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت في العقل كانت هي بعينها ثم
انها لا يقارن الاوضاع من حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج
عن الذهن كما يقال في الصور المرتسمة في الاذهان الجزئية انها كلية
باعتبار اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار
آخر هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نقول الصور الخارجية المطابقة
بفتح الباء اذا كانت كذلك كانت قايمة بغيرها فيكون باعتبار حلولها
في محلها ذات وضع وباعتبارها في نفسها مع قطع النظر عن المحل غير
ذي وضع كما في الصور الذهنية وفي هذا الغرض كان قايما بنفسه لان
الكلام في هذا الشق هف لا انه خلاف المفروض ولقائل ان يقول لا نجعل

تغاير الاعتبارين الذين بهما يتحقق الوضعية والتجرد عن الوضع في اعتبار
المحل وعدم اعتباره بل يمكن ان يكون لتلك الامور ثبوت اخر وهي ذات
وضع بحسب تلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية مطابقها بمعنى انها
اذا حصلت في الخارج كانت هي واذا حصلت تلك الخارجيات في العقل
كانت هي كما انها الكبرا اولا فالم يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه
بالصور الذهنية في مطلق تغاير الاعتبارين الذين لاجلهما يتحقق الحكمان
المختلفان وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه الجواب المذكور
واما ثانيا فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمنطابقين
ونحن لا نشك فيما المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون
ذا وضع وللقايل ان يقول معارضة لا نشك في المطابقة مع الجهل
بذلك الشيء من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج في اثبات تجرده
بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام
انما ندركه بقولنا لكونها احكاما كلية اولان الحاكم هو العقل واما
ذوات الاوضاع فلما ندركها الا بالحواس او مما يجري مجرى الحواس

هي الظاهر والمطابقة هي المعقولات والمحسوسات من جهة ما هي محسوسات
فح وللقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا من حيث هي محسوسات
بل كما ذكرنا من قبل والثاني هو ان يكون ذلك والقايم بنفسه غير ذي
وضع هو ايضا فح لانه قول بالمثل الافلاطونية لقايل ان يقول كون
تلك الاحكام مطابقة لامور ثابتة بنحو آخر من الثبوت قايمة
بانفسها في ذلك النحو من الثبت مما ليس بديهي الاستحالة ولا مبرهنا
سواء سميت بالمثل الافلاطونية اولا والبرهان الدال على امتناع
المثل الافلاطونية لا يدل على امتناع هذا المعنى بل يدل على ان
الماهية المجردة غير موجودة في الخارج كما حقق في موضعه وان
اراد بالمثل الافلاطونية عالم المثال فهو خلاف المصطلح ومع هذا
فلا تتم استحالة الى ان يقوم عليه الدليل ولم يبرهن عليه ارسطاطاليس
الا ان قال انه لا يلزم ان يكون في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك
وعناصر سوى هذه العناصر وحركات وسكونات الى غير ذلك
وهذا كما لا يخفى محض استبعاد واما ان يكون ذلك الخارج المطابق

بر متمثلاً في غيره فيقسم ايضاً الى قسمين وذلك لأن ذلك الغير اما ان يكون
ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله وعاد
لح المذكور اي في الشق الاول من امتناع المطابقة لكون تلك الاحكام
غير مقيدة بوضع وزمان ومكان وهو الوجه الاول من الوجه المذكورة
في الشق الاول ومن انه يلزم ح ان لا يشعر المطابقة الا بعد العلم بذلك
الشيء من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني ومن انه يلزم ح ان يكون
تلك الاحكام يدركه بالحس لان ذوات الاوضاع انما لا يدرك الا
بالحواس واقول في كل منهما ما عرفت على انه يرد على الشق الاول بخصوصه
انه وقع لايراد المصدر به يقال بانه يلزم ان يكون قائماً بالمحل وكلامنا
على ما فرض عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام الى ما يختص بكونه غير
حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلاً كما لا يخفى وفي القسم
الاخر وهو ان يكون متمثلاً في شيء غير ذي وضع ثم نقول ذلك المتمثل
فيه لا يمكن ان يقول بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة و
ذلك لامتناع المطابقة بالفعل بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير وقتاً ما

بالفعل

بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون حدوثها
في محلها مقارناً لحدوثها في الاذهان او متقدماً عليه اذ الواجب حصول
المطابق بحال حصولها دائماً لا ابداً لنفي هذا الاحتمال من دليل واضحاً
لا يمكن ان يزول ويتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة ولا
في وقت من الاوقات لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت
ازلاً وابداً من غير تغير واستحالة ومن غير تقييد بوقت وزمان
ومكان وواجب ان يكون محلها كذلك والا لا امكن ثبوت الحال
دون المحل هذا دليل آخر على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره
ان الاحكام التعينية مثل الواحد اقل من الاثنين وقطر المربع
لا يساوي ضلعه ضرورية الثبوت ازلاً وابداً من غير تقييد بوقت ومكان
فلا بد لها من مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها
لموضوعها ثبوتاً دائماً ضرورياً ولما كانت صادقة وجب ان يكون
مضمونها ثابتاً كذلك فيكون محلها ايضاً ثابتاً كذلك ضرورة
استلزام ثبوت الحال ثبوت المحل وهذا الدليل اقوى مما سبق

اذلايتوجه عليه المنع المورد هناك لايقال يرد عليه المنع ايضًا لجواز ان يحدث
المطابق بزعم محله خال لحكم الذهن وقبله لكن هناك ايضًا مطلقًا
غير مقيد بوقت ومكان كما في الذهن بعينه ولعترض ان يدركا غير الاذهان
كلما ينقش الذهن بحكم من الاحكام التعينيه ملمتل قبله او معه مضمونه
في ذلك المدرك على النحو الذي انتقش الذهن به ان مطلقا فمطلقا وان
مقيدًا فمقيدًا وان دائمًا فدائمًا وان ضروريًا فضروريًا الى غير ذلك لانا
نقول لما حكمنا في تلك القضايا بثبوت مضمونها دائمًا مثلًا فلا بد ان يتحقق
ذلك المضمون دائمًا بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية
فلم يكن صادقًا وتحقيقه انا قد حكمنا في تلك القضايا بثبوت المحمولات
للموضوعات ثبوتًا دائمًا فلا بد ان يتحقق ثبوت دائما لها في الخارج الذهن
والا لم يكن صادقًا بالضرورة ولو كان في مدرك آخر موجودًا مقيدًا بالدوام
فان اتصاف ما في ذلك المذكور بالصدق ايضًا مما يقتضي تحقق هذا الثبوت
كما لا يخفى على من له ادنى فطنة فاذا ثبت وجود قايم بنفسه في الخارج من غير
ذي وضع مشتمل بالفعل على جميع المعقولات التي يمكن ان يخرج الى الفعل

بحيث يستحيل عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون
هو وهي بهذه الصفات ازلًا وابدًا قد عرفت ما في الادله من المنوع والذي تم من
تلك المقدمات هو انه لا بد من محل مشتمل فيه القضايا الضرورية والدائمة
ازلًا وابدًا قد عرفت ما في الادلة من المنوع والذي تم من تلك المقدمات هو
انه لا بد من محل يتمثل فيه القضايا الضرورية والدائمة ازلًا وابدًا وبالجملة
شيء يتحقق فيه مضمون القضايا بالخال العبار الحكم اعني بقال الثابت المحمول
للموضوع ان دائمًا فدائمًا وان وقتا فوقتا منذا بعد التنزل عن بعض
المنوع التابعة ولذا يثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو
اول الاوائل اعني واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال
ذلك الموجود على الكثرة التي لا نهاية بالفعل واول الاوائل يمتنع ان يكون
فيه كثرة وان يكون مبدأ اولا الكثرة وان يكون محلًا وقابلًا الكثرة يتمثل
فيه لذلك ان يقول فكيف تحقق هذه الكثرة في هذه المحل ان كان من الواحد
فقد احلفه آنفًا وان كان من ذات المحل لزم الشيء الواحد فاعلًا وقابلًا
وعلى التنزل عن ذلك فهذا المحل هو اول المعلومات كما سيصرح بروايته

٣٩٤

فيه من جهات والكثرة ما يعني بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة

ما يعني بهذه الكثرة الا من جهة كثيرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون تلك الكثرة

معلومة للواجب اولا والثاني فح وعلى الاول لا يخلو من ان يكون حاصلا

في ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا لتلك الكثرة فلا يصح ما

قال من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها وعلى الثاني لا يخلو من ان يكون

حاصلا في محل اخر اولا في محل وعلى الاول يكون علم الواجب متوقفا على

وجودها في ذلك المحل وهو فح وعلى الثاني لا يثبت مدعاه من وجود المحل

يتمثل فيه تلك الكثرة ثم ان المص لذهوله عن هذه المنوع قال فان ثبت

وجود موجود غير الواجب الاول تعالى وتقدس والتسمية بعقل الكلي الذي

عبر عنه في القران المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين

المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اوردناه والحمد لله اقول انما يثبت

كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع الجهات ولم يثبت ذلك عما

ذكره بل على تقدير تمامه انما يثبت كونه بالفعل من حيث التمثيل تلك

المعقولات ومن الجايز ان يكون له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات

فليس

فليس قال انا نعتبر في مفهوم العقل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة

في الاصطلاحات قلت فيخالفه المفهوم المشهور بين الجمهور من غير

ضرورة داعية في قوة الخطاء عند المحصلين ثم ذلك المحل قد يكون

نفسا فلكيا او غيره من النفوس ان امكن انتقاشها بجميع المدركات

فان اراد بالعقل الكل ما يشمل المحتملات فلا يخفى شفاعته على ان من

انصف اعترف بانه اراد بالعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء و

ح يرد عليه المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض الاحكام

التي لم يخطر بعد ببال احد غير موجودة فيه ويحصل فيها اذا اخطر

ببال فلا يكون في تمثيل المعقولات ايضا بالفعل هذا ما سنح لي

من الاحكام على هذه الرسالة اثناء

الملاحظة من دون تفرغ تام و

في تحقيق نفس الام كلام بعد

الفقراء حوجر عنايته الله تعالى

وحين توفيقه بتيسير تحقيقه

وتمم از خير خزاعان

كيف الفراغ لعبد امسكه [illegible] فلك [illegible] الاعراض [illegible]

من عارضه [illegible] العلماء [illegible] ستنقضي مدة [illegible]

من بدى فانا اول العباد [illegible]

ابو علي عفي عنهما بالتج [illegible]



